www.bustaneketab.com

بوستان کتاب

منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة

محمد الموسوي

فقه استدلالی: ۱۶۱ (فقه و حقوق: ۳۰۶)

- تخصصی (طلاب، دانشجویان، پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

۱۷۲۴

۴۲۴۶

موسوی، محمد، ۱۳۳۸ ـ

منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة محمد الموسوي. ـ قم: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)، ۱٤۳۰ ق. = ۱۳۸۸.

[۳۷٦] ص. ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۱۷۲٤) (فقه و حقوق: ۳۰٦. فقه استدلالی: ۱٦۱)

ISBN 978- 964 - 09 - 0421 - 3 :۷۸۰۰ تومان

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

ص. ع. به انگلیسی: Muhammad Mousavi. The Method of Islamic Jurisprudence for Newly Arisen Issues

کتاب‌نامه: ص. [۳۵۵] - ۳۷۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. مسائل مستحدثه. ۲. فقه ـ تفسیر و استنباط. ۳. فقه ـ فلسفه. ٤. اصول فقه شیعه. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب. عنوان.

۸ م ۸ م / ۵ / ۱۹۸ BP ۲۹۷/۳۷۹

۱۳۸۸

منهج الفقه الإسلامي
في المسائل المستحدثه

محمد الموسوي

بوستان کتاب
۱۳۸۸

منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثه

●المؤلف: محمد الموسوي
●الناشر: مؤسسة بوستان كتاب
(مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
●المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب ●الطبعة: الأولى / ١٤٣٠ق، ١٣٨٨ ش
●الكمية ١٥٠٠ ●السعر: ٧٨٠٠ تومان

❖العنوان: قم، شارع شهداء (صفائيه)، ص ب ٩١٧، الهاتف: ٧-٧٧٤٢١٥٥ الفاكس: ٧٧٤٢١٥٤، الهاتف: ٧٧٤٣٤٢٦
❖المعرض المركزي (١): قم، شارع شهداء (بتعاون أكثر من ١٧٠ ناشر بعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)
❖المعرض الفرعي (٢): طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الزقاق الثاني (يمين)، الهاتف: ٦٦٤٦٠٧٣٥
❖المعرض الفرعي (٣): مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، مجمّع ياس، الهاتف: ٢٢٣٣٦٧٢
❖المعرض الفرعي (٤): أصفهان، تقاطع كرماني، گلستان كتاب، الهاتف: ٢٢٢٠٣٧٠
❖المعرض الفرعي (٥): أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سينما ساحل، الهاتف: ٢٢٢١٧١٢
❖المعرض الفرعي (٦) (للشباب): قم، بداية شارع شهداء (صفائيه)، الهاتف: ٧٧٣٩٢٠٠
❖التوزيع: يكتا (توزيع الكتب الإسلامية و الإنسانية)، طهران، شارع حافظ، قرب تقاطع كالج، بداية زقاق باستاد، الهاتف: ٨٨٩٤٠٣٠٣
❖وكالات بيع كتب المؤسسة في البلد و خارجه (المنضمّ إلى ورقة الاستطلاع للآثار في نهاية الكتاب)

لمتابعة اخر اصداراتنا عبر الرسالة القصيرة الـ (SMS)، ارسل رقم جوالك على الرقم ١٠٠٠٢١٥٥ أو:
عبر البريد الالكتروني للمؤسسة: E-mail:info@bustaneketab.com
الآثار الحديثة في المؤسسة و التعرّف إليها في «وب سايت»:

مع جزيل الشكر و التقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: جواد أهكر ●المنقح و إعادة القراءة النهائية للنص: ولي قرباني ●الملخص العربي: سهيله خاتمي ●الملخص الإنجليزي: مريم خانسي ●منشا مصطفى محمودي ●التصحيح و التنضيد: محمدمهدي بابائي، إلهام فرهخوزلو و أحمد مؤتمني ●تنظيم صفحات الكتاب: حسين محمدي ●مراقبة التطبيق: محمدجواد مصطفوي ●المراجعة النهائية لتنظيم صفحات الكتاب: سيد رضا موسوي منش ●تصميم الغلاف: هادي معرني ●مدير الإنتاج: عبدالهادي أشرفي ●الإعداد: حميدرضا تيموري ●طلب الطبع: أمير حسين ... و بقية الزملاء ●مسؤول الطباعة: علي عليزاده، مجيد مهدوي و بقية الزملاء في قسم الطباعة و الطباعة و التجليد.

رئيس المؤسسة
السيد محمد كاظم الشمس

الفهرس

الفصل الثاني: القواعد و العمومات

الفصل الثالث: تأثير الزمان و المكان في الاستنباط

الخاتمة

المقدّمة

أهمّيّة البحث في المسائل المستحدثة

قال الله تعالى:﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَامُ﴾[1] و قال تعالى:﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَاسِرِينَ﴾[2]، و بناء على ما تضمنّته الآيات الكريمة لا يصحّ من المسلم التديّن بغير الإسلام، و التديّن تعهّد و التزام و تبعيّة... و ذلك يقتضي توفّر المتبوع على كلّ ما من شأنه أن يلمّ بالإنسان في حياته، و ما يقتضيه ذلك من سلوك، فهل يشتمل الإسلام على ما يكون مرجعاً للمسلم، و يتوفّر على حلول و أجوبة لما يواجهه؟.

إنّ المأثور عن رسول الله ﷺ يؤكّد وجود ذلك، فهو القائل في حجّة الوداع: «أيّها الناس ما أعلم عملاً يقرّبكم إلى الجنّة و يباعدكم من النار إلّا و قد نبّئتكم به، و حثثتكم على العمل به، و ما من عمل يقرّبكم من النار، و يباعدكم من الجنّة إلّا و قد حذّرتكموه، و نهيتكم عنه»[3] و في رواية: «إنّ عندنا الصحيفة يقال لها: الجامعة ما من حلال أو حرام إلّا و هو فيها حتى أرش الخدش».[4]

---

١. آل عمران: ١٩.

٢. آل عمران: ٨٥.

٣. عدّة الداعي، ص ٧٤.

٤. مستدرك الوسائل، ج ١٨، ص ٣٨٥.

فلم يترك الإسلام شيئاً من أمور الدنيا إلّا و قد وضع له جواباً و هو معنى كمال الدين و إتمام النعمة....

فلم يترك الإنسان حائراً يتلمس طريقه على غير هدى، و هو يواجه الحياة بما تشتمل عليه من مصاعب و مشكلات، و هذا الخضم الهائل من المتغيّرات في عالم اليوم، و التي استوعبت مجالات الحياة المختلفة، فهو اليوم يواجه المستحدثات في كلّ منعطف من حياته، و كلّ باب و شأن من شؤونه، فأبواب العبادات و المعاملات زاخرة بالمستجدّات، و يواجه في مسائل العقيدة تساؤلات كثيرة كلّها تبحث عن جواب....

و هذه مسائل لا يجوز للتابع للشرع المقدّس أن يأخذها من غير الشرع و من يمثّله... و الفقيه هو الوحيد الذي ينبغي أن يتصدّى لهذه المسائل؛ لأنّ ذلك هو وظيفته، و لا ينبغي لأحد أن يزاحمه عليها؛ لأنّه لا مجال لإقحام غير المختصّ بالفقه و الشريعة نفسه في ذلك، و كما كان الفقيه في الماضي هو الملاذ للناس فيما ينزل بهم، و يهرعون إليه فيما يستجدّ لهم من أمور، قاصدين جعل سلوكهم موافقاً لشريعة الله... فكذلك اليوم لا يصحّ أن يلوذوا بغيره؛ لأنّ ذلك لا يتناسب مع تبعيّتهم للشريعة.

إنّ لكلّ زمان مستحدثاته و نوازله التي لابدّ للفقيه المعاصر لها التصدّي لبيان حكم الله فيها، و إتحاف المسلم برأي الشريعة في تلك الواقعة التي لابدّ من رأي للشريعة فيها؛ إذ أنّ الفقيه يمثّل عنصر الخبرة و الاختصاص في مجال الشريعة، كما يلجأ المريض إلى الطبيب إذا ألم به مرض و داء.

إنّ الفقيه المتخصّص في علوم الشريعة يمارس عمليّة الاجتهاد في مجالين:

الأوّل: دائرة الأحكام الشرعيّة. و الثاني: دائرة الحياة و الواقع الذي يزخر بالمستجدّات و الحوادث التي يواجهها الإنسان باستمرار... و الفقيه الخبير بالمجال الأوّل (الأدلّة الشرعيّة) يتلمس في ذلك المجال ما يصلح أن يكون مفيداً و جواباً نافعاً في المجال الآخر (دائرة الواقع) من خلال تطبيق خبرته في الدائرة الأولى على المصاديق المستجدّة في المجال الثاني... فعلى الفقيه اليوم أن يكون مستعدّاً و قادراً

على الإجابة، و وضع الحلول التي تقتضيها وقائع و مستجدّات عالمنا المعاصر، كما كان فقهاؤنا في السابق بالنسبة إلى حوادث زمانهم... فلا تختلف وظيفة الفقيه من هذه الجهة باختلاف الزمان، و الذي يتفاوت هو طبيعة المسائل فقط. نعم، مسائل عالمنا المعاصر متشعبّة و كثيرة، و ربّما تكون أكثر تعقيداً، لكنّ هذا لايؤثّر في وظيفة الفقيه.

إنّ على الفقيه المعاصر أن يدلو بدلوه في مسائل مثل: العولمة، و المجتمع المدني، و الإرهاب، و حماية البيئة، و حقوق الإنسان، و أن يقول كلمته في ما استجدّ في عالم الطبّ، مثل: التلقيح الصناعيّ، و الاستنساخ البشري، و التي لا شكّ في تأثيرها الكبير، و ارتباطها الواضح بالأسرة و المجتمع.

إنّ الفقهاء (أيّدهم الله) لا يمارسون في عمليّة الاجتهاد وضع القوانين، أو توسعة الشريعة بإضافة أحكام جديدة إليها، فإنّ هذا لايسوغ حتى من رسول الله ﷺ نفسه الذي يقول عنه القرآن: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[١]، و يقول عنه أيضاً بأنّه منذر فحسب: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ﴾[٢]، و هو رسول يعبّر عمّا أرسل به لا غير: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَاغُ ٱلْمُبِينُ﴾.[٣]

بل الفقهاء يحاولون اكتشاف الحكم الشرعي من الأدلّة بما يناسب الواقعة، فهو يحاول أن يستضيء بنور الكتاب و السنّة، و يتلمس الدليل منهما، و ما ربّما يتحفه به الإجماع و العقل.

الهدف من البحث

و الهدف من هذا البحث هو محاولة إثبات أنّ الشريعة قادرة على وضع الحلول المناسبة، و الأجوبة الشافية لكلّ ما تلمّ بالإنسان من نوازل، و ما تنتابه من مشاكل و

١. النجم: ٤.
٢. الرعد: ٧.
٣. النور: ٥٤.

معضلات، و أنّ ما طرأ و يطرأ من مستجدّات، لا حاجة للرجوع فيها إلى غير الشريعة؛ لأنّ العلاج موجود في الشريعة فإنّ حكم جميع ما استجدّ و يستجدّ من حوادث يمكن العثور عليه فيما تشتمل عليه الشريعة من أصول و قواعد، و وظيفة الفقيه الفحص و التدقيق في نصوص الكتاب و السنّة؛ لاكتشاف تلك القواعد، و الأصول الكلّيّة... هذه القواعد و الأصول التي تصلح جواباً لمستحدثات كلّ زمان، فرغم أنّ الحلال و الحرام ثابتان لا يتغيّران إلى يوم القيامة، كما تشير إلى ذلك نصوص الشريعة، إلّا أنّ أحكام الشريعة تتّصف بصفة المرونة إلى جانب صفة الثبات، و أنّ في الأحكام الشرعيّة ما هو متحرّك و متغيّر إلى جانب ما هو ثابت، و هناك تناسق تامّ بين الأحكام الثابتة و الأحكام المتغيّرة، و هذا هو الذي يجعل الشريعة المحمّديّة خالدة، فليس الثبات في الأحكام بمعنى الجمود و الانكفاء على الذات، كما أنّ الحركة و التغيير فيها لا يعني إبطال الثوابت و الأسس التي تقوم عليها الشريعة... فالتحوّل و التغيير الذي طرأ و يطرأ على حياة البشر، و ما يصاحب ذلك من الحاجة إلى أحكام تناسب تلك المتغيّرات، لا يعدّ مشكلة مستعصية على الشريعة الخالدة، بل يمكن علاج ذلك بلا تضييع للثوابت الشرعيّة ما دامت تتّصف بقابليّة الانطباق على تلك التطوّرات و الحاجات المتغيّرة المناسبة لها، بسبب ما ذكرناه من وجود الأحكام المتغيّرة إلى جانب الأحكام الثابتة، و الذي يجعل الشريعة تتّصف بالمرونة، و الانطباق على كلّ زمان و مكان، فلا توجد واقعة ليس عليها نصّ في الشريعة، غاية الأمر أنّ النصّ ربّما يكون عامّاً أو مستفاداً من قاعدة كلّيّة أو أصل، و هذا ما يغني الفقيه عن تلمّس الحكم الشرعي بالاستناد إلى الرأي و الذوق الشخصي.

إنّ وظيفة الفقيه في النوازل و غيرها هو استخراج الحكم الشرعي من المنابع المقرّرة في الشرع، و هذه الممارسة تحتاج إلى الخبرة العالية، و التخصّص في علوم الشريعة، كما أنّها تستدعي وضع خطّة و منهج علمي للوصول إلى الهدف و المطلوب، و هذا المنهج هو الذي نحاول تبيينه في هذا الكتاب.

الدراسات في مجال المستحدثات

تصنّف البحوث في مجال المسائل المستحدثة إلى صنفين:

الأوّل: يتناول البحث في أحكام المسائل المستحدثة، و عادة ما يذكر بعض مصاديق تلك المسائل في باب أو أكثر من أبواب الفقه، كالمستحدثات في باب العبادات، مثل الصلاة في القطب مثلاً، أو المعاملات كمسائل البنوك، و منها ما يختصّ بمستحدثات الطبّ، كالتلقيح الصناعي... و المؤلّفات في هذا الجانب كثيرة، بعضها يتناول مسألة واحدة فقط، و البعض الآخر يتعرّض لمسائل متعدّدة في أبواب مختلفة، و من يتأمّل في المكتبات يجد من ذلك الكثير ممّا يبتغيه.

الثاني: يتعرّض إلى الخطّة و المنهج في فقه النوازل و هو الذي كان محلّ اهتمامنا و تركيزنا في هذا الكتاب، و في هذا المجال لم أعثر على الشيء الكثير رغم أنّي أستطيع القول أنّ جزئيّات المنهج يمكن العثور عليها مبعثرة هنا و هناك، فهناك المقالات الكثيرة في مجال العناوين الثانويّة، و قاعدة الفراغ، و الأحكام الحكوميّة أو ما يسمّى بالأحكام السلطانيّة، و مقاصد الشريعة، و فقه الزمان و المكان، و غير ذلك ممّا له أهمّيّة بالغة في فقه المستحدثات، لكن ذلك لم يجمع و ينظّم بشكل منهج لدراستها.

و من أهمّ ما كتب في المنهج المذكور هو ما كتبه العلّامة المحقّق، الشيخ جعفر السبحاني، و هو بعنوان «الإسلام و مقتضيات العصر» و تناول فيه دور الزمان و المكان في الاستنباط ضمن المواضيع التالية:

أ. استعراض الروايات الدالّة علي خلود الشريعة و شمولها.

ب. استعراض الروايات المتعرّضة لتأثير الزمان و المكان.

ج. مقتطفات من أقوال العلماء في مجال تأثير الزمان و المكان في الاستنباط.

د. تطبيقات عمليّة يتعرّض فيها إلى موارد من تأثيرات الزمان و المكان، من قبيل تأثيرهما في تطبيق الموضوعات على مواردها، تأثيرهما في تغيّر الحكم بتغيّر مناطه، تأثيرهما في كشف مصاديق جديدة للموضوع، تأثيرهما في تغيّر أساليب تنفيذ الحكم، تأثيرهما في بلورة موضوعات جديدة، تأثيرهما في تفسير القرآن الكريم، تأثيرهما في تفسير السنّة

هـ . التفسير الخاطئ لتأثير الزمان و المكان.

و . دور الزمان و المكان في الأحكام الحكوميّة.

ز . الزمان و المكان في فقه أهل السنّة.

و من البحوث الرائعة في مجال منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة هو ما ذكره العلّامة المكارم الشيرازي في فصل مستقلّ من كتابه بحوث فقهيّة هامّة، و جعل ذلك الفصل تحت عنوان «المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي»، و قد ذكر ما يختصّ بالمنهج في مقدّمة الفصل، ثمّ تعرّض إلى أحكام موارد من المسائل المستحدثة.

و ذكر في المقدّمة أموراً:

منها: تعريف المسائل المستحدثة، الحاجة إلى بحث المسائل المستحدثة، نماذج من المسائل المستحدثة، الأُسس العامّة للمسائل المستحدثة، اختلاف طريقة البحث في المسائل المستحدثة عند الشيعة و السنّة، تأثير الزمان و المكان في الاجتهاد، العناوين الثانويّة.

كما عثرت على مقالة مختصرة تحت عنوان «مقدّمة في فقه النوازل» لمجموعة من الباحثين، أشارت إلى بعض خطوات المنهج هي: تعريف فقه النوازل «الألفاظ و المصطلحات المشابهة لفقه النوازل» أسماء العلم الذي يعني بالنوازل «أهمّيّة فقه النوازل» حكم النوازل «أنواع النوازل» صفات المتصدّي للنازلة «خطوات دراسة النازلة».

خلاصة البحث

يتضمّن كتاب منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: يتضمّن بحث الألفاظ الواردة في العنوان، و هو بحث في المفاهيم و الكلّيّات، و قد ذكرنا فيه مفهوم الفقه و ما يرتبط به من مفاهيم، و تعرّضنا إلى تعريف المنهج، و المسائل المستحدثة، و المعاني القريبة منها، ثمّ ذكرنا باقتضاب و في سطور جزئيات المنهج، و من ثمّ بحثنا في مسائل تشكّل العامل المساعد، و الأرضيّة المناسبة التي يتحرّك فيها فقه المستحدثات، كالتطوير في منهج الفقه و الأصول، و الاجتهاد الجماعي، و التخصّص في الفقه، و التبويب لأبواب الفقه.

الفصل الثاني: تعرّضنا إلى القواعد و العمومات في ضمن بحث:

أ. الأصول العمليّة.

ب. مقاصد الشريعة.

ج. علل الأحكام و ملاكاتها.

د. قاعدة العناوين الثانويّة.

هـ. القواعد الفقهيّة.

الفصل الثالث: ذكرنا فيه تأثير الزمان و المكان في الاستنباط بشكل عامّ، و في المسائل المستحدثة بشكل خاصّ.

الفصل الأوّل:

بحوث تمهيديّة

البحث الأوّل: خصائص الفقه الإسلامي و مصادره
البحث الثاني: المفاهيم
البحث الثالث: التجديد في الفقه

البحث الأوّل:

خصائص الفقه الإسلامي و مصادره

الحاجة إلى التشريع

إنّ حياة الإنسان على هذه البسيطة لم تأخذ شكلاً واحداً، أو نمطاً ثابتاً، بل مرّت بأطوار و مراحل تدرّج فيها هذا المخلوق في سلّم الرقى و التطوّر في جميع المجالات، فبعد أن كان يعيش حالة البداوة تحوّل إلى المدنيّة، و بعد الفوضى في الروابط تحوّل إلى التنظيم و التقنين، و بعد العزلة إلى الاجتماع، و حين اضطرّ إلى الحياة الاجتماعيّة إلى جانب المشاركين له في النوع، احتاج لتنظيم علاقاته معهم، و تسوية النزاع و التزاحم على المصالح و المنافع التي يندفع الإنسان إلى تأمينها، و ربّما احتكارها لنفسه، و الشح بها على غيره؛ و لذلك ظهرت التشريعات في حياة الإنسان منذ القدم لتنظّم الحياة، و تخلّص البشريّة من شرور أنفسها، و نوازع هذا الكائن و طموحاته التي لا تقف عند حدّ، فإنّ المجتمعات الإنسانيّة ـ مهما كانت، ومتى كانت، وأينما كانت ـ لا تخلو من قواعد تبني عليها نظمها الاجتماعيّة، و ذلك لما أودع في ذات الإنسان من الرغبة نحو الحياة الاجتماعيّة حتى اشتهر أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع. فهذه الرغبة جعلته يفكّر في تنظيم حياته الاجتماعيّة منذ البداية، و لكنّ الإنسان مهما أوتي من عقل و فكر، فهو محدود الإمكانات، و بالتالي لا يستطيع أن يدرك كلّ احتياجات البشريّة، و

كيف يمكنه ذلك و هو لا يمكنه أن يسبر أغوار النفس الإنسانيّة، و يدرك نوازعها، و يقدّر حاجاتها، فإنّ ذلك ليس باستطاعة المحدود، و لكن خالق الإنسان و المطّلع على سريرته، قادر على تقدير متطلّباته؛ لعلمه بسريرته، و حاجات فطرته، فالتشريع و التقنين إذا كان من لوازم حياة الإنسان على الأرض، فهو بحاجة إلى تشريع يلبّي حاجاته و طموحاته المشروعة، و ينحو به نحو التكامل و الرقى، و يحيى الإنسان فيه منسجماً مع إنسانيّته؛ فلذلك لم يتركه واهب الفطرة و العقل ـ و هو المخلوق الضعيف المحدود القوى ـ وحده في الحياة، بل شملته هدايته التكوينيّة والتشريعيّة، فأرسل إليه الأنبياء والرسل، ففازت بعض المجتمعات بالهدايتين، وأهملت الأخرى ما جاء به الأنبياء، ولولا أنّ تعاليم الأنبياء أثّرت في المجتمعات بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لأصبحت الحياة الإنسانيّة ظلمات في ظلمات؛ إذ لا قدرة للعقل وحده على تسيير الحياة، وترسيم الخطط السليمة بعد ضعفه عن مقاومة الشهوات والرغبات التي قد تؤثّر في تشخيصه وتشريعه، وهذا ما نشاهده اليوم في المجتمعات التي رفضت التعاليم الإلهيّة حيث أخذت تحسّ وتواجه ما ولده هذا البعد و الجفاء و هذه المتاركة من ويلات ومشاكل.

ولمّا كانت الشريعة الإسلاميّة خاتمة الشرائع الإلهيّة وكان رسول الله ﷺ خاتم النبيّين، كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّينَ﴾[1]، فإنّ ذلك يقتضي ـ بطبيعة الحال ـ أن تفي الشريعة الإسلاميّة بكلّ ما تتطلّبه مسيرة الحياة، و ما يحتاجه الفرد و المجتمع على حدّ سواء؛ لأنّها صادرة من الكامل غير المحدود، و هذا ما نشاهده بالوجدان، فإنّ الشريعة الإسلاميّة امتازت على غيرها من الشرائع الإلهيّة، والنظم الوضعيّة بأنّها شريعة متكاملة معصومة من الخطأ، متناسبة مع حاجات الإنسان في جميع العصور.

---

١ . الأحزاب: ٤٠.

خصائص الفقه و التشريع الإسلامي

إنّ الفقه الإسلامي مستقىً من الشريعة الإسلاميّة و مستنبط منها، و لو توخّينا أن نعرف خصائص الفقه الإسلامي فعلينا أن نتعرّف خصائصَ التشريع الإسلامي ذاته؛ للارتباط الوثيق بينهما، فإنّ الفقه الإسلامي إمّا يقصد به ما يختصّ بالأحكام العمليّة، فهى جزء من الشريعة الإسلاميّة، و إمّا يستوعب جميع مجالات الحياة بناء على بعض الآراء، فيكون مساوياً لها.

الثبات و المرونة

تمتاز الشريعة الإسلاميّة بأنّ الحلال فيها حلال إلى يوم القيامة، و الحرام حرام إلى يوم القيامة، و لا يجوز لأحد أن يبدّل و يغيّر في أحكام الله مهما تكن منزلته، بل حتى النّبي ﷺ لايمكنه ذلك ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ. لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ. ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾[١]، بل ما يقوله النبيّ ﷺ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[٢] فالشريعة الإسلاميّة ذات أحكام لا ينالها التغيير و التبديل، و لكن من جهة أخرى تحمل الشريعة الإسلاميّة صفة المرونة، و قابليّة التطوير في غير مجال القطعيّات و الأصول و الضروريات، ففي الوقت الذي لا ينال الأصول و القطعيّات يد التغيير، فإنّ التفريع على الأصول، و الاجتهاد فيما لم يرد فيه نصّ، أو النصوص الظنّيّة مفتوح لمن له الخبرة بالشريعة، و هو المجتهد، فيستفيد من تلك الأصول و الكلّيّات أحكاماً و تطبيقات تتلاءم و تنسجم مع كلّ عصر و زمان، كما يمكن له ترتيب أحكام جديدة مع تغيّر الموضوعات. فالشريعة الإسلاميّة إذاً كما أنّها تشتمل على الجانب الذي سمّيناه بجانب الثبات، و عنينا به ثباتها في الأصول و الأهداف الكلّيّة، و المقاصد العامّة، و الأحكام القطعيّة، فهناك أيضاً مجال

١. الحاقّة: ٤٥ ـ ٤٧.

٢. النجم: ٤.

واسع و مفتوح في الشريعة يجعلها قابلة للتطوّر و التجديد في إطار الحفاظ على تلك الثوابت، و هذا هو مجال المرونة في الفقه و التشريع الإسلامي، الذي يبيح الاجتهاد فيما لانصّ فيه، أو ما فيه نصّ ظنّي، في الوقت الذي يحظره في القطعيّات، فيحرم الاجتهاد في مقابل النصّ، و جانب المرونة هذا جعل من الشريعة الإسلاميّة مناسبة لكلّ العصور، و متجدّدة و صالحة لكلّ زمان، فلكلّ نازلة و مسألة مستجدّة علاج شاف، مستمدّاً من الأصول و القواعد المتقنة التي تعالج الحوادث الواقعة، و قد وضع علماء المسلمين علم الأصول في وقت مبكر ممّا سهّل مهمّة الاستنباط ضمن قواعد مضبوطة بحيث إذا استجدّ شيء أو نزلت نازلة و احتاج الفقيه إلى علاجها و بيان حكمها الشرعي، رجع إلى القواعد المثبتة في علم الأصول لحلّها، أو ابتكر أصلاً أو قاعدة جديدة حسب الحاجة، و من هنا، فإنّ علم الأصول تطوّر تبعاً لحاجات علم الفقه، و لذا قالوا: إنّ الحاجة إلى علم الأصول حاجة تأريخيّة.[١]

اليسر و رفع الحرج

الشريعة الإسلاميّة شريعة من صفاتها أنّها تنشد التيسير على المكلّف، و لا توقعه في ما يسبّب له المشقّة، فقد بعث النبيﷺ بشريعة سمحاء، كما عبّر هو عنها حيث قال: «بعثت بالحنيفيّة السمحة، و من خالف سنّتي فليس منّي».[٢] و قد دلّ القرآن على تلك الخصلة في الشريعة في آيات متعدّدة: منها:

آية: ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾.[٣]

و آية: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِنْ حَرَجٍ﴾.[٤]

١ . محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة (الناشر: مكتبة النجاح، طهران، الطبعة: الثانية ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م)، ص٥٢.
٢ . عليّ بن حسام الدين المتّقي الهندي، كنز العمّال (الناشر: مؤسّسة الرسالة بيروت ـ لبنان)، ج١، ص١٧٨.
٣ . الأعلى:٨.
٤ . الحجّ:٧٨.

و آية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾.[١]

و آية: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلاَلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.[٢]

و آية: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ ٱللّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[٣]

و من تطبيقات ذلك إباحة الشريعة بعض الأمور المحرّمة عند الاضطرار مثل أكل الميتة، و شرب الخمر في حالات الاضطرار، كما أنّ الصلاة من جلوس للعاجز عن القيام، و إفطار العاجز عن الصوم؛ لمرض و نحوه يعدّ من مصاديق قاعدة رفع الحرج.

تحقيق الشريعة للمصالح الإنسانيّة

ابتناء الشريعة في أحكامها على المصالح و المفاسد هو المعروف بين المسلمين، ويقصد به أنّ الشريعة إذا حكمت بحكم إلزامي من وجوب أو حرمة، فهناك مصلحة ملزمة في الأوّل، و مفسدة مانعة في الثاني، فالشريعة الإسلاميّة شريعة أنزلها الله على نبيّه لتأخذ بيد الإنسانيّة إلى الخير و الكمال، وتحقيق سعادة الدارين رحمة بالعالمين، فلا تشتمل على جور أو فساد؛ لأنّها من وضع الكامل المطلق الذي يبغي الهداية و الصلاح لعباده، فالشريعة، «مبناها و أساسها في الحكم مصالح العباد في المعاش و المعاد، و هي عدل كلّها، و رحمة كلّها، و مصالح كلّها، فكلّ مسألة خرجت من العدل إلى الجور، و عن الرحمة إلى ضدّها، و عن المصلحة إلى المفسدة، و عن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة و إن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، و رحمته بين خلقه».[٤]

---

١ . النساء:٢٨.

٢ . الأعراف:١٥٧.

٣ . البقرة:١٧٣.

٤ . محمّد بن القيم الجوزية، إعلام الموقعين (الناشر: المكتبه العصرية، صيدا، بيروت ١٤٠٧هـ ـ١٩٨٧ م)، ج٣، ص١٤ـ١٥.

التدرّج في التشريع

التشريع الإسلامي لم ينزل دفعة واحدة، بل نزل حسب الوقائع و الحوادث، و هذا التدرّج في التشريع الغرض منه التسهيل على المكلّف، و ترويض النفس الإنسانيّة على القبول و الامتثال، حيث يصعب انقيادها لو فوجئت بالأحكام، خصوصاً في الممارسات التي اعتادتها و نشأت و درجت عليها، فقد نزل القرآن في بيئة تلتزم بقيم صارت جزء من حياة الناس، و سلوكهم اليومي، و يشقّ عليهم تقبّل حكم ينهاهم عمّا اعتادوا عليه، و تنفّر طباعهم عن الالتزام بما تقتضيه؛ لذلك سلكت الشريعة طريق التدرّج في إبلاغ هذه الأحكام، لتتهيّأ النفوس للقبول، وترتاض الطباع على التسليم و الانقياد.. و من مصاديق هذا الأمر ما ورد في القرآن في كيفيّة تشريع حرمة الخمر حيث إنّ أوّل ما نزل في الخمر هو ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَفْعِهِمَا﴾[1]، فامتنع بعض الناس ترجيحاً لدفع الإثم على جلب المنفعة، ثمّ نزل التحريم الجزئي الذي اختصّ بالشرب في حال الصلاة ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا ٱلصَّلوٰةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾.[2]

ثمّ نزلت في آخر الأمر آية التحريم الشاملة و هي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنْصَابُ وَٱلْأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾.[3]

شمول الشريعة و كمالها

تمتاز شريعتنا الإسلاميّة بعدّة امتيازات: منها: العالميّة والاستمرار والشموليّة لكلّ جوانب الحياة، فهي لم تتأطّر بزمان ولا مكان معيّنين، ولا تختصّ بطبقة من الناس، ولا

---

١ . البقرة:٢١٩.

٢ . البقرة:٤٣.

٣ . المائدة:٩٠.

بخصوص قوم أو جنس ما، فإنّهﷺ قد بعث إلى الناس كافّة، و في شتّى أقطار الأرض، عربيّهم و أعجميّهم، أبيضهم و أسودهم، شرقيّهم وغربيّهم، في أيّة بقعة وجدوا، و في أيّ زمان عاشوا، فدعوته عامّة للناس، و في الوقت ذاته فإنّها تستوعب مختلف جوانب الحياة الإنسانيّة، وتقدّم الحلول لجميع مشكلاتها، وقد دلّ على ذلك النصوص الكثيرة، سيّما ما ورد في كتاب الله العزيز من الآيات الصريحة بذلك، والتي يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما صرّح فيها بالعموم لجميع الناس من حيث المكان و ربّما الزمان:

منها: قوله تعالى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ﴾.[١]

و منها: قوله تعالى ﴿يَاأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾.[٢]

و منها: قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾.[٣]

و منها: قوله تعالى ﴿الٓر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَاتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾.[٤]

بل جميع الآيات التي وقع الخطاب فيها بلفظ «يا أيها الناس»، و هي أكثر من عشر آيات، فإنّ هذه الآيات شاملة لجميع آحاد الناس إلى يوم القيامة في مختلف أنحاء المعمورة من غير فرق بينهم من حيث اللون و الجنس، و غير ذلك، بل يمكن القول بأنّها شاملة لمن يسكن سائر الكواكب من أهل السماوات لو كان فيها سكّان من البشر.

الطائفة الثانية: ما دلّ على خاتميّة الرسالة الإسلاميّة، وأنّهﷺ خاتم الأنبياء، وهذه الطائفة أوضح ممّا تقدّمت في عمومها بالنسبة إلى عمود الزمان من قبيل قوله تعالى:

---

١. الأنعام:٩٠.

٢. الأعراف:١٥٨.

٣. الأنبياء:١٠٧.

٤. إبراهيم:١.

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِن رِّجَالِكُمْ وَلٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّينَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾.[١]

الطائفة الثالثة: ما دلّ على كمال الدين وتماميّة الشريعة، واستيعابها لجميع الأحكام التي ينبغي أن تشرّع، نحو قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾.[٢]

و الذي يستفاد من مجموع هذه الآيات، هو أنّ الشريعة قادرة على تلبية احتياجات البشر التشريعيّة، و تغطية كلّ ساحة الحياة، و في أيّ مقطع زمني و في أيّة بقعة من أقطار الأرض، سواء في المسائل العباديّة والروحيّة، أو المسائل التربويّة والأخلاقيّة، أو المسائل الاقتصاديّة أو الحقوقيّة، وسواء تعلّقت بالفرد أو المجتمع أو الدولة، و إلّا فإنّ عدم تقديم الإجابة الكاملة، ولو لواحدةٍ من مسائل الحياة المعاصرة ومشكلاتها، يعدّ اعترافاً ضمنيّاً بعدم تماميّة هذا الدين، لا سمح الله.

الاستيعاب والشمول

ويقصد بالشمول شمولها لجميع أفراد الإنسان و جميع أحواله. أمّا شمولها لجميع أفراد الإنسان، فلأنّها لم تختصّ بزمانٍ دون زمان، ولا بأمّةٍ دون أمّة، ولا بشعبٍ دون شعب، ولا بقومٍ دون قوم، ولا بطبقةٍ دون طبقةٍ، بل هي شريعة أنزلها الله لجميع أفراد الإنسان ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[٣] و هي خاتمة الشرائع، ومن لوازم الخاتميّة أن لا تختصّ بزمان معيّن، ولا بطبقة معيّنة. وأمّا شمولها لجميع أحوال الإنسان، فلأنّها لم تترك جانباً من جوانب حياته إلّا و استوعبته كمال الاستيعاب؛ لأنّ الإنسان ـ طبقاً لفلسفة التكوين ـ له جانبان:

---

١ . الأحزاب:٤٠.

٢ . المائدة:٣.

٣ . سبأ:٢٨.

١. جانب فكري، وهو معتقداته.

٢. جانب عملي وهو سلوكه العملي.

و لذلك يحتاج الإنسان إلى دين يستوعب الجانبين: الفكري، و العملي مَعاً، والشريعة الإسلاميّة هي الشريعة القادرة على استيعاب هذين الجانبين بصورة كاملة وصحيحة.

أمّا في البعد الفكري، فإنّ العقيدة تكون قسماً كبيراً من الإسلام، كالاعتقاد بالمبدأ والمعاد، وحاجة الإنسان إلى الهداية، وسدّ تلك الحاجة عن طريق بعث الأنبياء، وما يتعلّق بذلك من أبحاث ومعتقدات.

وأمّا في البعد العملي والسلوكي، فلم تدع الشريعة تصرّفاً من تصرّفات الإنسان إلّا وأصدرت فيه حكماً إلزاميّاً، أو غير إلزامي، سواء في حقل الأخلاق، أو في حقول أخرى.

وأمّا الأديان والمدارس الوضعيّة الأخرى، فإنّها إمّا أن تكون اعتمدت على الأخلاق وتركت المجتمع ليبتكر لنفسه نظاماً اجتماعيّاً، أو عكست الأمر فتركت الأخلاق رأساً. ولكنّ الإسلام جمع بين الثلاثة: العقيدة، والأخلاق، والنظام، وأوجد منها كتلة واحدة، فلم ينفكّ النظام الاقتصادي الإسلامي أو الجزائي أو العبادي أو غير ذلك من الارتباط بالعقيدة من جانب. والأخلاق من جانب آخر؛ فلذلك لا ينبغي توقّع الاستثمار من النظام الاقتصادي الإسلامي من دون تطعيمه بالأخلاق الإسلاميّة من جانب، وبالعقيدة الإسلاميّة من جانب آخر. وهذا الأمر قد غفل عنه الكثيرون في دراساتهم واستنتاجاتهم.

و من جهة أخرى حين نتأمّل الشريعة الإسلاميّة نرى أنّ أحكامها توافق فطرة الإنسان، فالإسلام يحرّم القتل والزنى واللواط والسحق والقذف وشرب الخمر والسرقة والعدوان، ويأمر بالعدل والإحسان والتقوى وعون الضعفاء، ويحترم كيان الإنسان وشخصيّته، فيعترف بحقوقه الإنسانيّة، كحقّ الملكيّة إلى الحدّ المعقول، وحرّيّة العمل ما

لم يوجب الفساد أو الضرر على النفس أو المجتمع، وأمثال ذلك، فأيّ حكم من هذه الأحكام مخالف للفطرة الإنسانيّة!؟ هذا مع غضّ النظر عن تطابق المعتقدات الإسلاميّة مع الفطرة، ولعلّه إلى ذلك كلّه أشار الذكر الحكيم بقوله:﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لاَيَعْلَمُونَ﴾.[1]

مصادر الفقه عند الفريقين

تنحصر مصادر الفقه عند الشيعة بما يسمّى عند الأصوليّين بالأدلّة الأربعة و هي: الكتاب، و السنّة، و الإجماع، و العقل. و الأخباريّون منهم اقتصروا على الأخبار الحاكية للسنّة، كما سيأتي توضيحه، أمّا أهل السنّة، فقد أضافوا إلى الثلاثة الأول مصادر أخرى كثيراً ما يعبّرون عنها بالمصادر التبعيّة، و أطلقوا على الكتاب و السنّة و الإجماع اسم المصادر الأصليّة، و سنأتي على توضيح مجمل لها.

الكتاب الكريم

اعتمد المسلمون بالدرجة الأولى في استنباط الأحكام الشرعيّة على القرآن الكريم، الذي أجمعوا على تواتره، و حفظه من التحريف و النقص بآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2]... و القسم الأهمّ الذي استندوا في الاستنباط عليه هو مجموعة من آياته تسمّى «آيات الأحكام» قدّروها في الغالب بخمسمائة آية من مجموع آياته البالغة ستّة آلاف و ستّمائة و ستّين آية، و ألّف الفريقان في آيات الأحكام كتباً قيّمة: منها: كنز العرفان للمقداد السيوري، و الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، و منع الأخباريّون عملاً من الرجوع إلى ظواهر القرآن لغير النبيّ ﷺ و

---

١. الروم: ٣٠.

٢. الحجر: ٩.

الأئمّة عليهم السلام، كما لم يجيزوا أيضاً الرجوع إلى الإجماع بدعوى أنّه من محدثات أهل السنّة، و العقل كذلك؛ لاحتمال الخطأ في أحكامه.[١]

نعم،أجازوا السائر الناس الرجوع إلى الأخبار،و بذلك صارت الأخبار هي المعيار لفهم القرآن، لكنّ الآيات التي تحث على التدبّر و التفكّر في القرآن، و كذلك ما ورد من روايات عرض الروايات على القرآن ممّا يناسب جعل القرآن هو الأساس، بل ذلك يدلّ على أنّ القرآن هو المعيار للعلم بصدور الأخبار من الشارع، و هذا هو مذاق الأصوليّين.

السنّة

جاء في لسان العرب:

سنّ الشيء يسنّه سنّاً، فهو مسنون وسنين وسنينه: أحدّه وصقّله. وسنّ عليه الدرع يسنّها سنّاً إذا صبّها. وسنّ الإبل يسنّها سنّاً إذا أحسن رعيّتها حتى كأنّه صقّلها، وسنّة الله: أحكامه وأمره ونهيه. وسنّها الله للناس: بيّنها. وسنّ الله سنّة، أى بيّن طريقاً قويماً. قال الله تعالى: سنّة الله في الذين خلوا من قبل، نصب سنّة الله على إرادة الفعل، أي سنّ الله ذلك في الذين نافقوا الأنبياء وأرجفوا بهم. والسنّة: السيرة حسنة كانت أو قبيحة.[٢]

و يقصد بها في الاصطلاح قول المعصوم و فعله و تقريره.[٣] و تقرير المعصوم يعني سكوته أمام سلوك يشاهده، فيدلّ على إمضائه له و إلّا لكان عليه أن يردع عنه[٤]، وإنّما كانت سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله من مصادر الشريعة الإسلاميّة؛ لقوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٥]، و قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ

---

١ . مرتضى المطهري، مجموعة الآثار، ج ٢٠، ص ٣٠.

٢ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٢٣٣، «سنن».

٣ . ضياء الدين العراقي، نهاية الأفكار، ج ٢، ص ١٤٣.

٤ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٩٧.

٥ . الحشر: ٧.

يُوحَىٰ﴾.[١] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيراً﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ ٱللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللّٰهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَكَلِمَاتِهِ وَٱتَّبِعُوهُ﴾.[٤]

و يمكن للفقيه الاستناد إلى ذلك في كشف الحكم الشرعي.

و الشيعة لم تقتصر في الأمور المذكورة على ما صدر من النبيّ ﷺ، بل قالت بحجّيّة الفعل و التقرير إذا كان منشأه أئمّة أهل البيت عليهم السلام، باعتبارهم امتداداً للنبي ﷺ، خصوصاً مع الحديث الوارد في كتب الفريقين متواتراً وهو: «إنّي تارك فيكم الثقلين: أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله؛ و عترتي أهل بيتي»[٥] الذي يأمر بالرجوع إليهم بعد النبيّ ﷺ.

و السنّة القطعيّة الصدور لا كلام في جواز الرجوع إليها، و إنّما الكلام في ما كان ظنّي الصدور منها، كالسنّة المنقولة بخبر الواحد.

و لا شكّ في جواز العمل بالأخبار الصحيحة و هو القدر المتيقّن، و ذكر البعض أنّه «لا يعتمد إلّا على الصحيح و الموثّق»[٦] أو «ما كان صحيح النبوت».[٧]

و ربّما اعتمد على الحديث الضعيف إذا اشتهر العمل به بين الأصحاب[٨]، على القول بأنّ الشهرة جابرة للخبر الضعيف.

---

١ . النجم: ٤ ـ ٣.

٢ . الأحزاب: ٢١.

٣ . آل عمران: ٣١.

٤ . الأعراف: ١٥٨.

٥ . أحمد بن شعيب النسائي الشافعي، خصائص أمير المؤمنين، ص ٩٣؛ انظر الحديث أيضاً بألفاظ أخرى عند أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي، السنن الكبرى، ج٧، ص ٣٠ـ٣١؛ و محمّد بن محمّد الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج٣، ص١٤٨ و غيرها، و في الجميع لفظ «أهل بيتي» فراجع.

٦ . مرتضى المطهري، مجموعة الآثار، ج ٢٠، ص ٣٢.

٧ . مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج ١، ص٧.

٨ . الميرزا أبو القاسم القمي، قوانين الأصول، ص٤٤٨.

الإجماع

و هو يعني اتّفاق آراء العلماء في مسألة معيّنة، و عرّفه الفخر الرازي بأنّه: إتّفاق أهل الحلّ و العقد من أمّة محمّدﷺ على أمر من الأمور، وأهل الحلّ و العقد هم المجتهدون في الأحكام الشرعيّة.[۱]

و يصنّف الإجماع إلى محصّل و منقول، و الأوّل: هو ما يحصّل عليه الفقيه بالتفحّص و البحث في آراء العلماء.

و الثاني: هو ما لم يطّلع عليه الفقيه مباشرة، بل نقله الغير و حكاه، و الحجّة منهما هو المحصّل، و أمّا المنقول، فمشروط بحصول اليقين بالنقل.

و استدلّ السنّة على حجّيّة الإجماع بما نقلوه عن النبيﷺ: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة».[۲]

و المقصود بالأمّة هم أهل الحلّ و العقد كما ذكر الفخر الرازي. و الشيعة لا ترى للإجماع الحجّيّة بالأصالة، بل حجّيّته من جهة كشفه عن رأي المعصوم، و لذلك فالإجماع في زماننا حيث لا توجد فيه النكتة المذكورة فليس بحجّة.

و اشتهر بين الأصوليّين أنّ الإجماع إذا كان مستنداً إلى مدرك معيّن و هو المسمّى بالإجماع المدركي، فليس بحجّة، قال في المدخل الفقهي العام: «والإجماع إذا أراد المتأخّرون معرفته إنّما يبحثون عن وجوده، و صحّة نقله لا عن دليله؛ إذ لو وجب البحث عن دليله لكانت العبرة للدليل لا للإجماع، بينما هو في ذاته حجّة».[۳]

۱ . فخرالدين الرازي، المحصول، ج ٤، ص ۲۰.

۲ . نورالدين الهيثمي، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج۷، ص ۲۲۱.
و فيه: «سألت الله عزّ و جلّ أربعاً فأعطاني ثلاثاً و منعني واحدة، سألت الله عزّ و جلّ أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها...».

۳ . مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج ۱، ص۷۷ـ۷۸.

و هذا الكلام إن قصد به كشف الإجماع عن رأي الشارع، فحجّيّته بهذا المعنى هي ما تذهب إليه الشيعة، و أمّا إذا كانت حجّيّته بالأصالة لا من جهة الكشف، بمعنى أنّ اتّفاق أهل الحلّ و العقد في المسألة يدلّ على مطابقة ما اتفّقوا عليه للواقع، و دليلاً على الحكم بدون الأخذ بمعيار الكاشفيّة باعتبار أنّ احتمال الخطأ غير وارد في الجميع، فهذا رأي مختلف عن رأي الشيعة.

العقل

استنباط الأحكام الشرعيّة بواسطة العقل يقع في مجالين:

الأوّل: مجال المستقلاّت العقليّة، و سمّيت بذلك؛ لأنّ مقدّمات الحكم كلّها عقليّة، كحكم العقل بحسن فعل شيء أو قبح فعل آخر، الكاشف عن وجوب الإتيان بالأوّل شرعاً، و حرمة فعل الثاني شرعاً، للملازمة العقليّة القطعيّة بين حكم العقل العملي و حكم الشرع، بمعنى كشفه عن كون الحكم عند الشرع هو كذلك.

الثاني: في مجال غير المستقلّات العقليّة و هي ما كان فيه أحد المتلازمين مأخوذاً من الشارع، كحكم العقل بوجوب المقدّمة شرعاً، بعد العلم بوجوب ذيها شرعاً، و توقّفه عليها، و مثله أيضاً الملازمة بين الأمر بشيء و النهي عن ضدّه، و حجّيّة حكم العقل تنحصر في صورة كونه قطعيّاً. و أمّا ما كان ظنّيّاً ـ كالموارد التي يدّعى فيها كشفه للملاك بالظنّ و الحدس، مثل الكشف المعتمد على السبر و التقسيم ـ، فلا يصحّ الاعتماد عليه، فإنّ تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح و المفاسد ـ كما هو المعروف ـ لا يعني إمكان اكتشاف العقل لها.

القياس

عرّف الآمدي القياس بأنّه: «الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من

حكم الأصل»[1] و عرّفه بعض المعاصرين بأنّه: «إلحاق شيء بآخر في الحكم الشرعيّ؛ لاتّحاد بينهما في العلّة»[2]، وهو يقرب من التعريف الأوّل، و هذا التعريف عامّ يشمل ما هو حجّة في مذهب أهل البيت عليهم السلام و هو المسمّى بمنصوص العلّة، و هو فيما إذا ورد نصّ من قبل الشارع في بيان علّة الحكم في المقيس عليه، فإنّه يصحّ الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: الأوّل: أن نعلم بأنّ العلّة المنصوصة تامّة، يدور معها الحكم أينما دارت. الثاني: أن نعلم بوجودها في المقيس.[3]

و في الواقع يكون هذا القياس عملاً بالسنّة، لا عملاً بالقياس مستقلّاً؛ لأنّه في الواقع اعتماد على النصّ الشرعي. نعم، يبقى أنّ «نصّ الشارع على علّة الحكم و ملاكه حالة نادرة جدّاً، و لأجل ذلك نجد العاملين بالقياس يلجأون إلى الظنون و الاحتمالات العقليّة لتشخيص علّة الحكم الثابت في الأصل و استنباطها، ثمّ يقومون بتسرية هذا الحكم إلى موضوع آخر يماثل موضوع الأصل في توفّره على تلك العلّة المستنبطة».[4]

أمّا القياس الذي يعتمد عليه في الظنون و الاحتمالات العقليّة لتشخيص علّة الحكم بلا اعتماد على نصّ، كالاعتماد على التشابه بين المقيس و المقيس عليه، أو السبر و التقسيم، فهو منهيّ عنه من قبل أئمّة أهل البيت عليهم السلام لما يؤدّى إليه من تسرّب الأحكام العقليّة الظنّيّة إلى منظومة الأحكام الشرعيّة، و تقديمها إلى الأمّة باعتبارها جزءاً من الأحكام الإلهيّة.[5]

و قد وصف القياس من قبل بعض الكُتّاب بأنّه: «أغزر المصادر الفقهيّة في إثبات الأحكام الفرعيّة للحوادث»[6] معلّلاً الحاجة إليه في الاستنباط بأنّ:

---

١. الآمدي، الإحكام، ج٣، ص١٩٠.

٢. مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٧٩.

٣. محمّد رضا المظفر، أصول الفقه، ج٢، ص١٦٥ـ١٦٦.

٤. علي مطر الهاشمي، «مكانة العقل في التشريع» مجلة تراثنا (العدد ٣، ٤) رجب ١٤٢٥، ص٧٧.

٥. المصدر، ص٧٨.

٦. مصطفى الزرقا، المدخل الفقهى العام، ج١، ص٨٠.

«نصوص الكتاب محدودة متناهية و الحوادث الواقعة و المتوقّعة غير متناهية، فلاسبيل إلى إعطاء الحوادث و المعاملات الجديدة منازلها و أحكامها في فقه الشريعة إلّا عن طريق الاجتهاد بالرأي الذي رأسه القياس».[١]

إنّ التعبد بشيء لابدّ أن يكون مستنداً إلى دليل شرعي، و الشيعة لا تنفي إمكان التعبّد بالقياس و صلاحيته للاستدلال به على الحكم الشرعي؛ لجهة كونه ظنّيّاً فقط؛ إذ أنّ كثيراً من الأحكام العقليّة و الشرعيّة تابعة للظنون، و مثاله في العقل علمنا بحسن التجارة عند ظنّ الربح و قبحها عند ظنّ الخسران... فأمّا تعلّق الأحكام الشرعيّة بالظنّ، فأكثر من أن تحصى، نحو وجوب التوجّه إلى القبلة عند الظنّ بأنّها في جهة مخصوصة، و تقدير النفقات، و أروش الجنايات، و قيم المتلفات، و العمل بقول الشاهدين[٢] بل إنّما يصحّ الاعتماد على الظنّ اذا انتهى إلى العلم؛ و لذلك جاز الاعتماد على الظهور، و خبر الواحد مع أنّهما من الأدلّة الظنّيّة؛ و ذلك لوجود الدليل القطعي على جواز الاعتماد عليهما، فإذا ثبت قيام الدليل على حجّيّة ظنّ خاصّ و قيامه مقام العلم، صحّ الاعتماد عليه، و من توهّم على من سلك هذه الطريقة أنّه قد أثبت الأحكام بالظنون فهو متعدّ؛ لأنّ الأحكام لا تكون إلّا معلومة، و لا تثبت إلّا من طريق العلم إلّا أنّ الطريق إليها قد يكون العلم تارةً و الظنّ أخرى.[٣]

الاستحسان

عرّف الاستحسان بتعاريف كثيرة: منها: ما ذكره الكرخي من: أنّه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، و ذلك الأقوى هو دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه

١ . المصدر، ص٧٩ـ٨٠.

٢ . عليّ بن الحسين المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢، ص٦٧٦ ـ٦٧٧.

٣ . المصدر، ج٢، ص٦٧٩ ـ ٦٨٠.

أحكام المجتهدين نصّاً كان أو إجماعاً أو قياساً خفيّاً[١]، و هو يعني العدول عن حكم القياس في المسألة إلى حكم آخر؛ لسبب يقتضي العدول، و هو بناء على ذلك كما يقول بعض المعاصرين عكس القياس الظاهر الذي هو إلحاق المسألة بنظائرها في الحكم.[٢]

و يقسّم الاستحسان إلى قسمين: الأوّل: الاستحسان القياسي و هو أن يعدل عن القياس الظاهر إلى قياس مغاير له، لكنّه أقوى حجّة. و الثاني: استحسان الضرورة و هو ما يعدل فيه عن القياس الظاهر لضرورة أو مصلحة أو دفعاً لحرج. و زاد آخرون قسمي: استحسان السنّة، و استحسان الإجماع. و يري الزرقا أنّ هذين القسمين يرجعان إلى السنّة و الإجماع، و لا يدخلان في الاستحسان، و لا في القياس.[٣]

و جعل الغزالي الاستحسان من الأصول الموهومة، و ذكر أنّ من معانيه: ما يستحسنه المجتهد بعقله، و ذهب إلى أنّ التعبّد به لم يثبت لا عقلاً و لا شرعاً، و الاعتماد على مجرّد الاستحسان من دون النظر في الأدلّة الشرعيّة حكم بالهوى، و لايفرّق عن العامي، و هذا لايصحّ منه الاجتهاد؛ لأنّه وظيفة العالم، ثمّ ردّ الاستدلال بما نسب إلى النبيّ ﷺ من أنّ «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، بأنّه خبر واحد لا تثبت به الأصول، و أنّ المراد بما «رآه المسلمون» إن كان جميعهم فهو حجّة من باب الإجماع، و إن أريد به آحادهم لزم استحسان العوام. ثمّ نقل الغزالي عن الكرخي و بعض أصحاب أبي حنيفة: أنّه العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل، إمّا من القرآن أو السنّة، و لم يستنكر الغزالي ذلك، لكن اعترض على تسميته استحساناً.[٤]

و هذه التعريفات و غيرها لا تجعل الاستحسان دليلاً مستقلاّ، كما يقول صاحب

١ . ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار، ج ١، ص ٢٣٧ ـ ٢٦٣.

٢ . مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج ١، ص ٨٧.

٣ . المصدر، ص ٩٤.

٤ . أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص ١٧١ ـ ١٧٣.

الأصول العامة للفقه المقارن[1]، بل بعضها يدخله في الكتاب أو السنّة، و بعضها في القياس، و منها ما يرجعه إلى حكم العقل، و منها ما يدخله في المصالح المرسلة. أمّا حجّيّته، فقد نفاها البعض و أثبتها آخر، فالشافعي ذهب إلى عدم حجّيّته حيث قال: «من استحسن فقد شرّع»[2]... و من المعلوم أنّ التشريع محرّم، و بنى مالك على حجّيّته؛ إذ اعتبر «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[3]، أمّا الشيعة، فتنفي حجّيّته حاله حال القياس.

١ . محمّد تقى الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣٦٣.

٢ . عبد الله بن قدامة، المغني، ج٧، ص٢٤.

٣ . محمّد الدسوقي، حاشية الدسوقي، ص٤٧٩.

البحث الثاني:

المفاهيم

الفقه لغة

قال في العين: «الفقه: العلم في الدين، يقال: فقه الرجل يفقه فقهاً فهو فقيه. و فقه يفقه فقهاً إذا فهم، و أفقهته: بيّنت له الفقه، و التفقه: تعلّم الفقه».[1]

و في لسان العرب: «الفقه: العلم بالشيء و الفهم له، و غلب على علم الدين، لسيادته و شرفه و فضله على سائر أنواع العلم، كما غلب النجم على الثريّا».[2]

و في الصحاح للجوهري:

الفقه: الفهم. قال أعرابي لعيسى بن عمر: شهدت عليك بالفقه. تقول منه: فَقِهَ الرجلُ بالكسر، و فلان لا يفقه و لا ينقه، و أفقهتك الشيء ثمّ خصّ به علم الشريعة، و العالم به فقيه، و قد فَقُهَ بالضمّ فقاهة. و فقّهه الله و تفقّه إذا تعاطى ذلك.[3]

و عرّفه الراغب في المفردات بأنّه: «التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخصّ من العلم...».[4]

---

١ . الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج٣، ص٣٧٠، «فقه».

٢ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج١٣، ص٥٢٢، «فقه».

٣ . إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، ج٦، ص٢٢٤٣، «فقه».

٤ . الحسين بن محمّد الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص٣٨٤، «فقه».

الفقه في الاصطلاح

استعمل الفقه اصطلاحاً في معنيين: الأوّل: هو العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسبة من أدلّتها التفصيليّة.[١]

و الثاني: هو مجموعة الأحكام الشرعيّة العمليّة الثابتة لأفعال المكلّفين.[٢]

وعلم الفقه من أهمّ العلوم الشرعيّة، إذ هو ـ كما في الإطلاق الأوّل ـ العلم الذي تعرف به الأحكام من الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح، وتشتدّ إليه الحاجة في كلّ عصر وأوان، و قد يتسامح في جهل تفسير آية، أو حديث، أو حال راو، ولكن لا يسع الإنسان جهل الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بصلاته، أو صومه، أو حجّه، أو غير ذلك من عباداته أو معاملاته.

و يقصد بمعرفة الأحكام الشرعيّة «معرفة الإنسان بها معرفة تفصيليّة مستمدّة من أدلّتها».[٣]

و أمّا الأحكام، فيراد بها «كلّ ما يصدره الشارع للناس من أوامر، و نظم عمليّة تنظّم حياتهم الاجتماعيّة، و علاقاتهم بعضهم ببعض فيها، و تحدّد نتائج أعمالهم و تصرّفاتهم».[٤]

و يقصد بالشرعيّة: «المستفادة من أمر الشارع صراحة أو دلالة»[٥] و قيد العمليّة «لإخراج المسائل الاعتقادية من أصول الدين و فروعه».[٦]

١ . زكريا بن محمّد الأنصاري، فتح الوهاب، ج١ ص٨؛ حسن بن علي السقّاف، فتح المعين، ج١ ص٢١؛ محمّد الشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص٦.

٢ . شوقي عبده الساهر، المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي، ص ١٧ـ١٨، و قد ذكر في هذا الكتاب كلا المعنيين.

٣ . مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٦٥.

٤ . المصدر.

٥ . المصدر.

٦ . المصدر.

ويقصد بأدلّتها التفصيليّة الكتاب والسنّة والإجماع والعقل[١]، و يؤيد الاستعمال الأوّل ما ذكره الراغب الأصفهاني في مفردات ألفاظ القرآن من أنّ «الفقه هو: العلم بأحكام الشريعة».[٢]

و قد كان الفقه في صدر الإسلام يطلق على فهم الأحكام الشرعيّة سواء كانت اعتقادية أو عمليّة، فكانت مرادفة لكلمة الشريعة.[٣]

و ذكر بعض المتأخرين أنّ الفقه كان يطلق في الصدر الأوّل على علم الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس، ومفسدات الأعمال ومصلحاتها، وقوّة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدّة التطلّع على نعيم الآخرة، و استيلاء الخوف على القلب، و كان الفقه في العصر الأوّل إنّما كان يطلق على ذلك، وجعل آية التفقّه شاهدة عليه[٤]، ثمّ عقّب على الآية بقوله: «و ما به الإنذار و التخويف، هو هذا العلم، و هذا الفقه دون تفريعات الطلاق و اللعان و السلم و الإجارة، فذلك لا يحصل به إنذار، و لا تخويف، بل التجرّد له على الدوام يقسي القلب و ينزع الخشية منه».[٥]

كما أنّ الفقه «كان يشمل العلوم الإسلاميّة، و في مقدّمها التوحيد الذي كان يسمّى بالفقه الأكبر، ثمّ انصرف إلى الدلالة على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة».[٦]

و بناء على هذا الإطلاق فقد عرّفه أبو حنيفة بـ«أنّه معرفة النفس ما لها و ما عليها».[٧]

١ . علي حازم، مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعة (الناشر: دار العزبة، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م)، ص١٢.
٢ . لاحظ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص٣٨٤، «فقه».
٣ . عبد المجيد محمود مطلوب، المدخل إلى الفقه الإسلامي، ص١٧.
٤ . المحجّة البيضاء، ج١ ص٨١.
٥ . المصدر، ص٨٢.
٦ . علي حازم، مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعة، ص١٢.
٧ . ابن نجيم المصري الحنفي، البحر الرائق، ج١ ص١٦؛ لاحظ أيضاً: ابن عابدين، حاشية ردّالمحتار، ج١، ص٦٠.

يعرف من كلّ ذلك أنّ إطلاق الفقه على العلم بخصوص الأحكام العمليّة معنى مستحدث، خصوصاً و أنّ الأحكام العمليّة لا تمثّل كلّ الدين، بل جزءاً يسيراً منه، كما أنّ استعمال القرآن لا يساعد على التخصيص بالأحكام العمليّة، فقوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ﴾[١] لم يستعمل الفقه فيها في خصوص الأحكام العمليّة، و كذلك الرواية المشهورة: «إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة، و بقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها، و أبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله، و ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام، كحصن سور المدينة».[٢] و واضح أنّ حصون الإسلام غير مختصّة بالحلال و الحرام، أي الأحكام الشرعيّة العمليّة، فإنّ الدفاع عن الدين في مجال العقيدة أبلغ في الحفاظ عليه، و أكثر تأثيراً في تمسّك المسلم بالدين، و أيضاً فإنّ ماورد في أنّ «الفقهاء أُمناء الرسل»[٣] يؤيّد ذلك حيث إنّ وظيفة الرسل لم تكن مختصّة ببيان الأحكام الشرعيّة، فقد كان من وظائفهم المهمّة بيان التوحيد، و العقائد الحقّة، و المعاد.

و إذا لاحظنا السنّة النبويّة نرى أنّ كثيراً منها يتضمّن التدبيرات و السياسات و الأحكام التنظيميّة والإداريّة، و هي تختلف عمّا يسمّى اليوم بالأحكام العمليّة، و ما يطلق الفقهاء عليها بفقه الحلال و الحرام، فللنبيّ ﷺ منصبان: الأوّل: منصبه كمبلّغ و مبيّن للشريعة، و الثاني: منصبه كقائد لمجتمع، و مدبّر، و منظّم لمجتمع يؤسّس في ضوء الشريعة، كما أنّه يعيش في مجتمع يعتبر عضواً فيه يتفاعل معه، فالنبيّ ﷺ بالعنوان الثاني يمثّل الحاكميّة و الإدارة و التدبير للمجتمع، و لا تختصّ ممارساته و أفعاله ببيان الحلال و الحرام، فهو كما كان يمارس دور المبيّن للأحكام و المنذر و المبشّر، كان أيضاً يقوم بمهمّة الحاكم و المدير للدولة التي أنشأها، و يمارس إلى جانب ذلك حياته

١. التوبة:١٢٢.

٢. محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج١، ص٣٨.

٣. المصدر، ص٤٦.

الفرديّة، ولا ينحصر جميع ذلك بما ذكر، فلا يصحّ أن تلاحظ السنّة النبويّة في المجال الضيق الفردي، أو الأحكام العمليّة، و إهمال ما تتضمّنه من تدابير و نظم.

و يرى العلّامة محمد مهدي شمس الدينﷺ أنّ ما تعارف عليه من عدّ آيات الأحكام في القرآن الكريم خمسمائة آية، فيه الكثير من التسامح، حيث يكون أكثر من تسعة أعشار القرآن بناء على ذلك مواعظ و قصص و عقائد، و تكون آيات الأحكام أقلّ من العشر، علماً بأنّ آيات العقائد أيضاً أقلّ من العشر. و يذهب الشيخ شمس الدين إلى أنّ آيات الأحكام أكثر بكثير ممّا تعارف عليه الفقهاء و الأصوليّون، و أنّها تتجاوز الألف، و يرى أنّ هذا الخلل ناشئ من المنهجيّة التي يتعاطونها مع الفقه في تخصيصه بفقه الأفراد، عبادة الفرد، تجارة الفرد، جريمة الفرد، مع غفلتهم عن البعد التشريعي للمجتمع و الأمّة في المجال السياسي و التنظيمي، و العلاقات الداخليّة في المجتمع، و علاقات المجتمع الإسلامي مع المجتمعات الأخرى غير المسلمة.[١]

الفقه و الأصول

يدرس الأصولي في علم الأصول الخبر أو الظهور لإثبات حجّيّته أو عدمها، كما يدرس القياس لمعرفة إمكان الانتفاع به في عمليّة الاستنباط؛ لأنّ هذه الأمور و أمثالها صالحة في حدّ نفسها بغضّ النظر عن التأييد الشرعي للتوسّل بها لاستنباط الحكم الشرعي، و يقوم الأصولي بعمل شاقّ في البحث في الأدلّة الشرعيّة و العقليّة ليعرف هل أنّ الشارع جعلها حجّة، و أجاز الاستناد إليها في اكتشاف الأحكام الشرعيّة أم لا؛ و ذلك لأنّ تلك الأمور تعتبر دلالات ظنّيّة على الحكم الشرعي، و ليست قطعيّة ليمكن الاعتماد عليها بدون الاستفسار من الشارع المقدّس، و إذا ثبت في علم الأصول حجّيّة عنصر من تلك العناصر، فهذا يعني أنّ الأصولي قد أثمر جهده عن تقديم قاعدة و

---

١ . د. زينب إبراهيم شوربا، نحو فهم معاصر للاجتهاد، ص١٤ـ١٥.

نظريّة ممهّدة في عمليّة الاستنباط، و هذه القاعدة و النظريّة تبقى بلا فائدة ما لم يوجد لها موارد تطبّق عليها، و ينتج منها استخراج حكم شرعي ينتفع به المكلّف؛ إذ الأصول ليس علماً ترفيّاً، فحجّيّة الظهور لا جدوى منها إذا لم تمارس في الكلام الذي ينبئ عن مراد المتكلّم، و على ذلك، فيحتاج إلى رواية أو آية ليبحث في مفرداتها اللغويّة و دلالاتها، و هذه الروايات و الآيات تمثّل عناصر خاصّة فيما تمثّل حجّيّة خبر الثقة، أو حجّيّة القياس مثلاً عناصر مشتركة، و هاتان المجموعتان من العناصر المشتركة و الخاصّة تمثّلان العصب الحياتي لعمليّة الاستنباط، ففيما تبحث العناصر المشتركة في علم الأصول، تبحث العناصر الخاصّة في علم الفقه، و لابدّ من كلا المجموعتين ليمكن الفقيه التوصّل إلى حكم الله، فلا الآية أو الرواية تنفع بمفردها، و لا حجّيّة الظهور أو حجّيّة الخبر تنفعه في ذلك، و بانضمام بحوث علم الأصول إلى بحوث علم الفقه تكتمل عمليّة الاستنباط فإنّ النظريّة دائماً تحتاج إلى التطبيق، ففيما يمارس الأصولي «وضع النظريات العامّة عن طريق تحديد العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط»[1]، فإنّ الفقيه في علم الفقه «يمارس تطبيق تلك النظريّات، و العناصر الخاصّة التي تختلف من مسألة إلى أخرى»[2]، فمثلاً قول النبي ﷺ: «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك»[3] لا يمكن استفادة الحكم بالاستحباب إلّا بعد ملاحظة النصّ بشكل دقيق، و دراسة دلالة ألفاظه، ثمّ تطبيق عنصر حجّيّة الخبر و حجّيّة الظهور عليه، و لذلك فإنّ التطبيق يحتاج إلى دقّة بالغة، و هي «مهمّة فكريّة بطبيعتها تحتاج إلى درس و تمحيص، و لا يغني الجهد المبذول أصوليّاً في دراسة العناصر المشتركة، و تحديد نظرياتها العامّة عن بذل جهد جديد في التطبيق».[4]

---

١ . محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص١٩.

٢ . المصدر.

٣ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٢، ص٢٢.

٤ . محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص١٦ ـ١٧.

إنّ البحث الفقهي عن العناصر الخاصّة ليس عمليّة تجميع، بل هو مجال لتطبيق النظريات العامّة الحاصلة من الجهد الأصولي، و تطبيق النظريات العامّة على مصاديقها له موهبته، و فنّه الخاصّ، ومن هنا تفاوت الفقهاء في الأعلميّة، فإذا كان علم المنطق هو «آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»[١] فإنّ الأصول يقوم بالدور ذاته، و لكن في خصوص علم الفقه، فإنّ النظريات و العناصر المشتركة التي يرفد علم الأصول الفقيه بها، ما لم يحسن الفقيه استخدامها، و يراعيها بشكل دقيق، و يطبقّها في الموضع المناسب لها، فلا يمكن أن تؤتي عمليّة الاستنباط ثمارها، و توصل الفقيهإلى النتائج المطلوبة.

الفقه و الشريعة

الشريعة لغةً[٢]: مشرعة الماء، وهو مورد الشاربة. والشريعة: ما شرع الله لعباده من الدين. وقد شرع لهم يشرع شرعاً، أى سنّ. والشارع: الطريق الأعظم. والشرعة: الشريعة، ومنه قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾.[٣]

و في تفسير التبيان: «الشرعة و الشريعة بمعنى واحد، و هي الطريقة الواضحة، و الشريعة الطريق الذي يوصل منه إلى الماء الذي فيه الحياة، فقيل الشريعة في الدين أي الطريق الذي يوصل منه إلى الحياة في النعيم»[٤] .

و في الاصطلاح: «الأحكام التي شرعها الله لعباده على لسان رسول من الرسل»[٥] و المناسبة بين المعنى اللغوي و الاصطلاحي واضحة، لجهة أنّ الشريعة الإلهيّة مستقيمة

---

١ . علي البهبهاني، الفوائد العليّة، ج١، ص١٦٦؛ لاحظ أيضاً: مصطفى عبد الرزاق خليفة، كشف الظنون، ج١، ص٣٤.

٢ . حماد بن إسماعيل الجوهري، الصحاح، ج٣، ص١٢٣٦، «شرع».

٣ . المائدة:٤٨.

٤ . محمّد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان، ج٣، ص٥٤٤.

٥ . محمّد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص٢٧.

المنهج، قائمة بالعدل، و القسط، لا ظلم أو انحراف ولا جور في أحكامها، هادية إلى الحقّ و الطريق المستقيم، فيها حياة النفوس البشريّة، كما أنّ الله سبحانه قال في الماء ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[١] كذلك أحيا عباده بتشريع أحكامه، فأخرجهم من ظلمات الجهل إلى نور الهداية، فالشريعة إذاً هي نصوص القرآن و السنّة النبويّة التي لا تصدر إلّا عن الوحي الالهي ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[٢]، هذه هي الشريعة.

أمّا الفقه، فهو: «ما يفهمه العلماء من نصوص الشريعة، و ما يستنبطونه من تلك النصوص، و يقرّرونه، و يوصلونه، و ما يقعدونه من القواعد المستمدّة من دلالات النصوص».[٣]

و يتّضح من هذا الفارق الأساسي بين الشريعة و الفقه، فالفقه هو ما استفيد من الشريعة و فهم منها وهو يتفاوت من شخصٍ إلى آخر، و يحتمل الخطأ و الصواب؛ لأنّ العصمة لله وحده، و من عصمهم بفضله ومنّه، أمّا الشريعة، فلا يصحّ تخطئتها؛ لأنّ مصدرها هو الله، و مبلّغها هو النبيﷺ فهي معصومة من الخطأ، فالنصوص الشرعيّة غير قابلة للتخطئة، و إنّما يصحّ تخطئة فهم الآخرين، و ما يمكن أن يستفيدونه منها، و من هنا تفاوتت الأنظار، و اختلفت الأفهام، و تعدّدت الفتاوى في الفهم من النصّ الواحد، مع أنّ الحكم الواقعي الذي يدلّ عليه النصّ الشرعي لابدّ أن يكون واحداً لايتعدّد، وفهم الفقهاء ليس ديناً يتديّن به، و لا يمثّل الحقيقة المطلقة التي لا تقبل النقاش، و المخالفة لفهمهم لا تعدّ خروجاً على الدين، فإنّ الفقيه يستهدي في فهمه قواعد الشريعة، و النصوص التي يجدها بين يديه، و قد يقع في الخطأ ما دام غير معصومٍ، و الفهم الشخصي للفقيه و إن أمكن انتسابه إلى الشرع بشكلٍ من الأشكال باعتباره مستنداً إليه، و منتزعاً منه، لكن غيره من ذوي الاختصاص

١. الأنبياء:٣٠.

٢. النجم:٤ .

٣. مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص١٥٣.

في الشريعة يمكنهم مناقشته في ضوء ذات المناهج، و الأسس الشرعيّة التي يعتمد عليها الجميع.

أمّا من جهة الموضوع لكلّ منهما، فالفقه تطوّر مفهومه، ففي صدر الإسلام كان يطلق على فهم الأحكام الشرعيّة، سواءً كانت اعتقاديّة أو عمليّة، كما ذكرنا ذلك سابقاً، فكانت كلمة «الفقه» مرادفة لكلمة «الشريعة» ... ثمّ صارت بعد نشوء عصر المذاهب تطلق على العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المستنبطة من الأدلّة التفصيليّة، كالعلم بوجوب الصلاة، و الصوم، و حرمة الربا، و نحو ذلك، و قد تطلق كلمة الفقه و يراد بها نفس الأحكام الشرعيّة، أي ذات الوجوب، و الحرمة، و كذلك الصحّة و الفساد و غيرها.[1]

و بناء على هذا الإطلاق الجديد تكون النسبة بين الشريعة و الفقه هي نسبة العموم و الخصوص، فالفقه يكون جزءً من الشريعة و ليس مساوياً لها، حيث تتناول الشريعة ما هو أشمل من الفقه من الموضوعات، فيدخل فيها علم الكلام، و التوحيد، و علم الأخلاق، وغير ذلك من العلوم الشرعيّة، بينما يقتصر الفقه على بيان الأحكام الشرعيّة العمليّة.

أمّا الفرق بين الشريعة و الدين، فهو: «أنّ الشريعة هي الطريقة المأخوذة فيها إلى الشيء ومن ثمّ سمّي الطريق إلى الماء شريعة ومشرعة، وقيل: الشارع لكثرة الأخذ فيه، والدين ما يطاع به المعبود، ولكلّ واحد منّا دين، وليس لكلّ واحد منّا شريعة، والشريعة في هذا المعنى نظير الملّة، إلّا أنّها تفيد ما يفيده الطريق المأخوذ ما لا تفيده الملّة، ويقال: شرّع في الدين شريعة، كما يقال: طرّق فيه طريقاً، والملّة تفيد استمرار أهلها عليها».[2]

و قد ورد لفظ الدين في القرآن في معاني مختلفة، فمعناه في آية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ

---

١ . عبد المجيد محمود مطلوب، المدخل إلى الفقه الإسلامي، ص١٧.

٢ . أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص٢٩٩.

دِينِ﴾[١] يختلف عنه في آية ﴿وَٱلَّذِى أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾[٢] و يختلفان عن معناه في ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾[٣]، و عنه في آية ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾.[٤]

و على كلّ حال، فرغم أنّ الدين بشكل عامّ يعني الطاعة و الخضوع و الانقياد، سواء كان هذا الخضوع لله أو لغيره، لكن المتشرّعة يريدون به خضوعاً خاصّاً، و رابطة خاصّة، و هو خضوع العبد لربّه الذي خلقه.[٥]

المقصود بالمنهج

كلمة «المنهج» مشتقّة من نهج، وقد جاءت هذه اللفظة في المعاجم اللغويّة بمعاني متقاربة، ففي لسان العرب: «طريق نهج: بيّن واضح، و هو النهج. طرق نهجة، و سبيل منهج: كنهج. و منهج الطريق: وضّحه. و المنهاج كالمنهج. و المنهاج: الطريق الواضح. و نهجت الطريق: سلكته. و النهج: الطريق المستقيم.

و في حديث ابن عباس: «لم يمت رسول الله ﷺ حتى ترككم على طريق ناهجة، أي واضحة بيّنة».[٦] و في المصباح للفيومي: «نهج الطريق ينهج ـ بفتحتين ـ نهوجاً: وضح و استبان و أنهج بالألف مثله، و نهجته و أنهجته: أوضحته، يستعملان لازمين و متعدّيين».[٧]

و في تفسير نور الثقلين: الشرعة و المنهاج: سبيل و سنّة.[٨]

---

١ . الكافرون:٦.
٢ . الشعراء:٨٢.
٣ . آل عمران:١٩.
٤ . الشورى:١٣.
٥ . محمّد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص٣٠.
٦ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج٢، ص٣٨٣، «نهج».
٧ . أحمد الفيومي، المصباح المنير، ص٦٢٧، لفظ، «نهج».
٨ . عبد علي الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج١، ص٥٧٣؛ و مثله في التفسير الصافي للفيض الكاشاني، ج٢، ص٤٩.

و لا نقصد بالمنهج هنا ما يسمّى بالمنهج التعليمي الذي يرتبط بالطرق المناسبة و الصحيحة في التعليم، أو الكتب المعدّة للدراسة، كما يقال ـ أحياناً ـ: المنهج الفقهي في التعليم أو الدراسة هو دراسة كتاب «الشرائع» مثلاً أو «اللمعة» بمعنى جعل هذه الكتب في الموادّ التي تدرّس، و نحو ذلك ممّا هو متعارف في المناهج الحوزويّة، و لا منهج الحصول على المعلومات و إن كانت تنفع في مقام الاستنباط، و لكنّ مقصودنا هنا بالمنهج هو الخطوات العلميّة التي يسلكها الفقيه في عمليّة استنباط الحكم الشرعي، فتوصله إلى النتيجة المطلوبة، أو أنّه بتعبير آخر «المنهج العلمي الذي له خطوات محدّدة توصلنا إلى إثبات نتيجة معيّنة»[1] و هي اكتشاف حكم الله عن طريق الوسائل و الطرق التي أباحها الشارع، فلا يصحّ سلوك كلّ طريق، أو انتهاج كلّ سبيل و لو أدّى إلى متاهة.

هل للمسائل المستحدثة منهج خاصّ؟

إنّ منهج التعامل مع الحوادث الواقعة يرتبط ارتباطاً كبيراً بالمباني التي تذهب إليها كلّ مدرسة فقهيّة أو عقائديّة، و لذلك يتفاوت طريق و مسلك كلّ واحد من المذاهب في الوصول إلى حكم النوازل، فالمدرسة التي تتبنّى فقه أهل البيت عليهم السلام تتّخذ منهجاً معيّناً في الاستنباط غير الذي يمارسه أصحاب المذاهب الأخرى، و هو واضح إذا عرفنا أنّ مصادر الاستنباط في مدرسة الإماميّة لا تتّفق مع سائر المدارس الفقهيّة إلّا في مصدريّة الكتاب و السنّة، في حين تعالج المذاهب الأخرى المسألة المستجدّة على أساس ما تعتقده من حجّيّة القياس و الاستحسان و الذرائع و المصالح المرسلة و نحو ذلك، و مَنشأ اعتمادهم على مثل هذه الأمور يعود لمفهوم الاجتهاد عندهم؛ إذ هو على ثلاثة أقسام[2]:

---

١. فقه أهل البيت، العدد ٣٤، ص٦٩.

٢. راجع: ناصر المكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة، ص٢٤٨.

الأوّل: الاجتهاد البياني: وهو استنباط الحكم الشرعي من النصوص.

الثاني: الاجتهاد بمعنى تشريع الحكم وجعله فيما لا نصّ فيه، و هو المسمّى بـ«التصويب»، و إنّما لجَأوا إلى ذلك لِقِلّة المصادر والنصوص المتوفّرة لديهم. و المجتهد هنا يستعمل رأيه الخاصّ و فهمه في تشخيص الحكم الشرعي، إمّا على أساس القياس الظنّي أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو مبدأ سدّ الذرائع، و يكون هذا الحكم المجعول من قبل المجتهد بمنزلة حكم الله تعالى و ذلك بمقتضى القول بالتصويب.

الثالث: الاجتهاد في مقابل النصّ: و من أمثلته المعروفة تحريم عُمَر للمتعة في قوله «متعتان كانت على عهد رسول الله أنهى عنهما و أعاقب عليهما: متعة النساء و متعة الحجّ».[1]

و قد نقل السيّد محمد تقي الحكيم تقسيماً مقارباً لهذا التقسيم عن بعض الكتاب هو:

١. طريقة الاجتهاد البياني، و ذلك لبيان الأحكام الشرعيّة من نصوص الشارع.

٢. الاجتهاد القياسي، و ذلك لوضع الأحكام الشرعيّة للوقائع الحادثة، ممّا ليس فيه كتاب أو سنّة بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام.

٣. طريقة الاجتهاد الاستصلاحي، و ذلك لوضع الأحكام الشرعيّة ممّا ليس فيه كتاب ولا سنّة بالرأي المبنيّ على قاعدة الاستصلاح.[2]

و يقترح العلّامة الحكيم تقسيماً آخر و هو التقسيم إلى:

١. «الاجتهاد العقلي. ونريد به ما كانت الطريقيّة أو الحجّيّة الثابتة لمصادره عقليّة محضة غير قابلة للجعل الشرعي، وينتظم في هذا القسم كلّ ما أفاد العلم الوجداني بمدلوله، كالمستقلّات العقليّة، وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل، وشغل الذمّة اليقيني يستدعي فراغاً يقينيّاً، وقبح العقاب بلا بيان وغيرها.

---

١. المتّقي الهندي، كنز العمال، ج١٦، ص٥١٩.

٢. محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥٦٩.

٢. الاجتهاد الشرعي. ونريد به كلّ ما احتاج إلى جعل أو إمضاء لطريقيّته أو حجّيّته ـ من الحجج السابقة، ويدخل ضمن هذا القسم الإجماع والقياس والاستصلاح والاستحسان والعرف والاستصحاب، وغيرها من مباحث الحجج والأصول العمليّة ممّا يكشف عن الحكم الشرعي، أو الوظيفة المجعولة من قبل الشارع عند عدم اكتشافه».[١]

ويرى الشيعة الإماميّة أنّه ليس من حَقِّ المجتهد التشريع، لا على نحو التصويب، و لا على النحو الثاني، و هو الاجتهاد مقابل النصّ، كما أنّ القياس ورد التحذير الشديد منه في روايات أهل البيت عليهم السلام، و إنّما على الفقيه بذل وُسعِه للوصول إلى الحكم الواقعي المجعول من خلال ملاحظة الأدلّة و القواعد العامّة الواردة في الشريعة، سواء كانت عمومات قرآنيّة، أو قواعد و أصول مستفادة من السنّة الشريفة، و ما يلحق بها من كلام المعصومين.

والفقه الشيعي زاخر بالأخبار التي وردت عن أهل البيت عليهم السلام، وبالقواعد التي ألقوها إلى تلاميذهم، و يبقى على أتباع هذه المدرسة التفريع على تلك الأصول، و يدلّ على هذا المضمون ما نقله ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي ممّا رواه عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا».[٢]

إنّ التفريع الذي هو استخراج الفروع عن الأصول الكلّيّة الملقاة، وتطبيقها على مواردها وصغرياتها، إنّما هو شأن المجتهد، نعم، التفريع والاستخراج يتفاوت صعوبة، كما يتفاوت نطاقه حسب مرور الزمان، فإذا قال عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» أو روى عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار» التي هي مصداق للأصول التي ذكرها الحديث السابق، كان على المخاطبين وعلى علماء الأعصار المتأخّرة استفراغ الوسع في

---

١ . المصدر، ص٥٧١.

٢ . محمّد بن إدريس الحلّي، مستطرفات السرائر، ص٥٧٥.

تشخيص صغرياته وما يصلح أن يكون مصداقاً له، أو لا يصلح، فهذا ما نسمّيه الاجتهاد، و الأعلم من الفقهاء هو الأقدر على فهم و إدراك المعاني التي يتضمّنها كلام رؤساء الدين الذين تؤخذ منهم الأحكام، و يتلقّى منهم الشريعة، و يحتجّ بقولهم، فقد ورد عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»[١]، و في بصائر الدرجات: «أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إنّ كلامنا لينصرف على سبعين وجهاً»[٢]، فإنّ معرفة معاني الكلام ليست إلّا تشخيص ما هو الأظهر بين المحتملات بالفحص عن القرائن الحافّة بالكلام، وغير ذلك ممّا يتّضح به المراد، ويتعيّن ما هو المفاد، وليس هذا إلّا الاجتهاد، فالشيعة يعالجون المسائل المستحدثة عن طريق النصوص العامّة، والقواعد الكُلِّيّة المستفادة من الأدلّة المعتبرة، و لا يقولون بالرأي والقياس، بل يفتون بالكتاب والسنّة في المسائل المستحدثة كغيرها، ويرون أنّ ما أدّى إليه اجتهادهم حكم الله تعالى الذي لا يتغيّر أبداً، إلّا أن ينكشف خطأهم في إصابته، و خلاصة رأيهم في القياس هو عدم جواز العمل بالقياس و القول بخلوّ الكتاب و السنّة عن أحكام أكثر الوقائع، و عدم وفائهما بها ... و ذلك لوجود أئمّة أهل البيت عليهم السلام و عترة النبي إلى القرن الثالث بين ظهراني الأمّة، محيطين علماً بأحكام جميع الوقائع، فلاتوجد واقعة إلّا و حكمها عندهم، و قد أجمعوا على حرمة العمل بالقياس، و إجماعهم حجّة.[٣]

الإطلاقات و العمومات الشرعيّة

كما أنّ إطلاقات الأدلّة اللفظيّة مثل الإطلاقات و العمومات القرآنيّة، كآية ﴿وَأَحَلَّ

---

١ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، الفصول المهمة، ج ١، ص٥٧٣.

٢ . محمّد بن الحسن الصفّار، بصائر الدرجات، ص٣٤٩.

٣ . لطف الله الصافي، أمان الأمّة من الاختلاف، ص١١٦.

ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[١] و ﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾[٢] و نحو ذلك، و كذلك بالنسبة للإطلاقات الموجودة في السنّة تشمل جميع المصاديق لموضوع الحكم الشرعي، ولا تنحصر في خصوص المصاديق التي كانت في فترة صدور النصّ أو ما يقاربها، وعليه تكون الإطلاقات شاملة حتى للمصاديق المستجدّة في عصرنا، كما أنّهم لا يتمسّكون بشيء من الظنون التي لم يقم عليها دليل قطعي، و الاجتهاد عندهم هو استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأدلّة المعتبرة، و الثابت عندهم أنّ لكلّ واقعة حكماً في الشريعة الإسلاميّة عَلِمنا به أم لم نعلم. فالحوادث الواقعة لا تخلو من حكم واقعي، وإذا لم نظفر بالحكم الواقعي فإنّه يمكننا التعبّد حينئذ بحكم ظاهري قطعاً، فإنّ الأحكام الشرعيّة تنقسم إلى قسمين: أحكام واقعيّة وأحكام ظاهريّة، والواقعيّة هي الأحكام الصادرة من الشارع و التي يخبر بها النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، والظاهريّة هي التي يستنبطها الفقية من الأدلّة الشرعيّة الثابتة بالحجّة القطعيّة، وأمّا ما هي الحاجة إلى الحكم الظاهري. فتظهر بملاحظة أنّ تمادي الزمان بين صدور الحكم الشرعي من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام وبيننا أدّى إلى وصول أكثر الأحكام الشرعيّة إلينا بطرق ظنّيّة من الخبر الواحد، وظواهر القرآن والسنّة، أو ما يصطلح عليه الأصوليّون بالأمارات والأصول العمليّة، فإنّ الفقيه يبذل جهده في هذه الأمارات والأصول التي ثبتت حجّيّتها كطريق للوصول إلى الحكم الشرعي عبر قواعد مقرّرة في علم الأصول حيث يفتي عبر هذه القواعد، وتكون فتواه كحكم ظاهري، ففي الواقع أنّ لكلّ مسألة حكمين: حكم واقعي نحن لا نعلمه بالقطع؛ لانقطاعنا عن أصل التشريع، وحكم ظاهري مستخرج عبر هذه القواعد، والمعتمد على الأدلّة الفقهيّة، وقد يكون الحكم الظاهري موافقاً للواقع أو مخالفاً، وعلى كلّ حال فهو حجّة ما لم ينكشف الخلاف.

وهذا لا يعني أنّه لا توجد أحكام واقعيّة معروفة الآن، فإنّ وجوب أصل الصلاة

١ . البقرة: ٢٧٥.

٢ . المائدة: ١.

والصوم والحجّ قطعي ثابت في أصل الإسلام، وهو حكم واقعي، أمّا ما يتضمّن فيها من فروع ومسائل ففيها أحكام ظاهريّة، وهي مورد الخلاف بين العلماء.

الأصول العمليّة

قد ثبت عندنا أنّ الفقيه إمّا يعلم الحكم الواقعي، أو يظنّ به ظَنّاً معتبراً قد دلّت على اعتباره الأدلّة القطعيّة أو يشكّ، وفي حالة الشكّ عليه أن يرجع إلى أحد الأصول العمليّة المعتبرة، ونعني بها البراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، وهذه الأصول حاصِرة لموارد الشكّ، فلا يتخلّف عنها شيء.

و قد ثبت عند الفقهاء أنّه لا توجد واقعة إلّا و يوجد فيها أصل عملي، و بناء على ذلك فمن الناحية النظريّة على الأقلّ يمكن دخول الأصول العمليّة في استنباط المسائل المستحدثة باعتبارها المرجع في حالة فقد الدليل.

و هناك مسائل أخرى ربّما يطلق عليها أصول، و هي أشبه بالقواعد الفقهيّة، و ربّما صنفّوها في القواعد الفقهيّة، مثل أصالة الإباحة، و أصالة الطهارة، و أصالة الحلّيّة، و هي ممّا يستند إليها في الاستنباط بشكل عامّ، و في المسائل المستحدثة بشكل خاص.

القواعد الفقهيّة

وتوجد قواعد أخرى تذكر في مطاوي الفقه يطلق عليها ـ القواعد الفقهيّة ـ كقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، و عكسها، و قاعدة نفي الضرر أو الحرج، وربّما يبحث عن بعضها في الأصول أيضاً، مثل قاعدة «اليد» و «أصالة الصحّة» و «سوق المسلمين»، فالأولى: وهي قاعدة اليد تدلّ على أماريّة اليد على الملكيّة، أو كونه صاحب الحقّ، فالذي يسكن داراً ويدّعيها هو أحقّ بها ما لم يثبت بدليل أقوى بطلان دعواه، و الثانية: و هي أصالة الصحّة تدلّ على حمل أفعال المسلم علي الصحيح، أو أفعال العقلاء بصورة عامّة على الصحّة بحيث إذا شكّ في فساد عمل لهم نحمله على

أنّه جاء طبقاً للضوابط، و قاعدة السوق تعني البناء على أنّ ما في سوق المسلمين من اللحوم و الجلود مثلاً، يحكم بأنّه مذكّى و طاهر فيكون وجوده في سوقهم أمارة على ذلك، كما أنّ الاستصحاب كقاعدةٍ يعني استمرار الحالة السابقة ـ سواءً كانت حكماً أو حالة وصفة لموضوع حكم ـ في صورة الشكّ في بقائها. و يدلّ الاحتياط على لزوم الاحتياط وفراغ الذمّة من التكليف بعد اشتغالها به، كما إذا علم بنجاسة أحد المائين، فعليه أن يريقهما ويتوضّأ بغيرهما. ومن خلال هذه القواعد و الكبريات التي تطبّق على مواردها يعلم حال كثير من مستجدّات العصر.

العناوين الثانويّة

كما أنّ كثيراً من المسائل المستجِدّة تندرج تحت العناوين الثانويّة، فمثلاً حُرمة أكل لحم الميتة من الواضحات التي لا تشكيك فيها، إلّا أنّ هذه الحرمة ترتفع في حالة الاضطرار، وهذا ما يُعبّر عنه بالحكم الثانوي مقابل الحكم الأوّلي وهو حرمة أكلها.

أقسام العناوين الثانويّة

و تنقسم العناوين الثانويّة إلى أقسام:

١. الاضطرار كما في مثالنا السابق، أعني اضطراره لأكل لحم الميتة.

٢. الضرر على النفس، كما في مسألة تناول العقاقير المانعة لنزول الدورة الشهريّة؛ إذ حكمها الجواز إلّا مع ترتّب الضرر، فإنّه يكون محرّماً.

٣. الإضرار بالغير.

٤. العُسر والحَرج الشديد، كما إذا لم يكن في صِيام المرأة الحامل ضرر، إلّا أنّ في ذلك مَشَقّة شديدة لا تُتَحَمّل عادةً.

ويمكننا علاج بعض المسائل المستجدّة من خلال العناوين الثانويّة؛ لأنّ المصاديق هي المتغيِّرة وإن كانت العناوين ثابتة على كُلّيّتها.

تأثير الزمان و المكان في الحكم الشرعي

و كذلك البحث في تأثير الزمان و المكان في تغيير الحكم الشرعي حيث تـؤدّي العوامل و الظروف الزمانيّة و المكانيّة إلى تغيّر في الموضوع، أو وصفه بسـبب تـغيّر العرف أو الملاك و غير ذلك.

١

تبدّل موضوع الحكم الشرعي

و يعتبر البحث في أنحاء تغيير موضوع الحكم الشرعي من المسائل المـهمّة فـي معرفة حكم المسائل المستحدثة.

و تغيير الموضوع على أنحاء، كاستحالة الكلب ملحاً، و الفحم دخاناً، و أحياناً يتبدّل بعض الأوصاف الظاهريّة إلى موضوع آخر، و إن لم يكن مبايناً له، كانقلاب الخمر خلّاً.

و من ذلك أيضاً تغيير بعض الأوصاف المعنويّة و الاعتباريّة، كسقوط المـاء عـن الماليّة عند الشاطئ، و صيرورة الدم ماءً في العصر الحاضر.

التبويب الفقهي

كما أنّ القولبة و التبويب الفنّي للأبواب الفقهيّة يعتبر عـنصراً مـن عـناصر مـنهج استنباط المسائل المستحدثة، بحيث نحتاج إلى تبويب جديد للأحكام يتناسب مـع مستجدّات العصر و المفاهيم الجديدة.

المحقّق الكركي و فقه المستحدثات

و يبدو من المحقّق الكركي أنّ المستجدّات لها منهجها الخاصّ بها، و يلزم انتهاج طريق خاصّ للوصول إلى الحكم الشرعي في موردها؛ إذ صنّف الحوادث الواقعة إلى ما كانت قد وقعت في الأزمنة الماضية، و قد تعرّض الفقهاء لحكمها، فتكون وظـيفة

الفقيه المعاصر المقارنة بين الأدلّة، و ترجيح ما كان أقوى في نظره، أو يظهر له وجه آخر. و لو اختصّت بالوقوع في زمانه فإن كانت من الجزئيات الداخلة تحت الكلّيّات التي بحثها الفقهاء السابقون، فتكون الحادثة المعاصرة كالحوادث المتقدّمة في كون البحث فيها بحثاً في ذلك الكلّي، وإن لم تكن داخلة تحت شيء من الكلّيّات المبحوث فيها من المتقدّمين و اختصّت بالوقوع في زمانه بحث فيها، وتصرّف فيها كتصرّف المجتهدين في الحوادث المتقدّمة بمراجعته للأصول بأن ينسبها إلى أحد الأدلّة المقرّرة، فيستنبط حكمها من ذلك الدليل.[1]

علاج المسائل المستحدثة في الروايات

ومن أفضل ما ورد في علاج المسائل المستحدثة هو ما ورد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في رواية طويلة ننقل منها ما يتعلّق بالموضوع:

«وأمّا الردّ على من قال بالرأي والقياس والاستحسان والاجتهاد، ومن يقول: إنّ الاختلاف رحمة، فاعلم أنّا لما رأينا من قال بالرأي والقياس قد استعمل شبهات الأحكام لما عجزوا عن عرفان إصابة الحكم، وقالوا: ما من حادثة إلّا ولله فيها حكم، ولا يخلو الحكم من وجهين: إمّا أن يكون نصّاً أو دليلاً، وإذا رأينا الحادثة قد عدم نصّها فزعنا ـ أي رجعنا ـ إلى الاستدلال عليها بأشباهها ونظائرها؛ لأنّا متى لم نفزع إلى ذلك أخليناها من أن يكون لها حكم، ولا يجوز أن يبطل حكم الله في حادثة من الحوادث؛ لأنّه سبحانه يقول: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَابِ مِن شَىْءٍ﴾[2] ولمّا رأينا الحكم لا يخلو والحدث لا ينفكّ من الحكم التمسناه من النظائر لكي لا تخلو الحادثة من الحكم بالنصّ أو بالاستدلال، و هذا جائز عندنا. قالوا: وقد رأينا الله تعالى قاس في كتابه بالتشبيه والتمثيل، فقال: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ۞ وَخَلَقَ ٱلْجَانَّ مِن مَارِجٍ

---

١ . عليّ بن الحسين الكركي، رسائل الكركي، ج٣، ص٥١.

٢ . الأنعام:٣٨.

مِن نَارٍ﴾[١] فشبّه الشيء بأقرب الأشياء به شبهاً. قالوا: وقد رأينا النبيﷺ استعمل الرأي والقياس بقوله للمرأة الخثعميّة حين سألت عن حجّها عن أبيها، فقال: «أرأيت لو كان على أبيك دين لكنت تقضينه عنه؟» فقد أفتاها بشيء لم تسأل عنه، وقوله لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن: «أرأيت يا معاذ إن نزلت بك حادثة لم تجد لها في كتاب الله عزّوجلّ أثراً ولا في السنّة ما أنت صانع؟» قال: أستعمل رأيي فيها، فقال: «الحمد للّه الذي وفّق رسوله إلى ما يرضيه». قالوا: وقد استعمل الرأي والقياس كثير من الصحابة ونحن على آثارهم مقتدون، و لهم احتجاج كثير في مثل هذا فقد كذبوا على الله تعالى في قولهم إنّه احتاج إلى القياس، وكذبوا على رسولهﷺ قالوا عنه ما لم يقل من الجواب المستحيل . فنقول لهم ردّاً عليهم: إنّ أصول أحكام العبادات وما يحدث في الأمّة من النوازل والحوادث، لمّا كانت موجودة عن السمع والنطق والنصّ المختصّ في كتاب ففروعها مثلها، و إنّما أردنا بالأصول في جميع العبادات والمفترضات، التي نصّ الله عزّوجلّ عليها وأخبرنا عن وجوبها، وعن النبيﷺ وعن وصيّهعليه السلام المنصوص عليه بعده في البيان من أوقاتها وكيفيّتها وأقدارها في مقاديرها عن الله عزّوجلّ، مثل فرض الصلاة و الزكاة والصيام والحجّ والجهاد، وحدّ الزنا، وحدّ السرق وأشباهها ممّا نزل في الكتاب مجملاً بلا تفسير، فكان رسول اللهﷺ هو المفسّر والمعبّر عن جمل الفرائض، فعرفنا أنّ فرض صلاة الظهر أربع، ووقتها بعد زوال الشمس، يفصّل مقدار ما يقرأ الإنسان ثلاثين آية، وهذا الفرق بين صلاة الزوال و بين صلاة الظهر، و وقت العصر آخر وقت الظهر إلى وقت مهبط الشمس، وأنّ المغرب ثلاث ركعات ووقتها حين الغروب إلى إدبار الشفق والحمرة، وأنّ وقت صلاة العشاء الآخرة وهي أربع ركعات وأوسع الأوقات، أوّل وقتها حين اشتباك النجوم وغيبوبة الشفق وانبساط الكلام، وآخر وقتها ثلث الليل و روي نصفه، والصبح ركعتان ووقته طلوع الفجر إلى إسفار الصبح. و

١. الرحمن: ١٤ ـ ١٥.

أنّ الزكاة تجب في مال دون مال ومقدار دون مقدار، ووقت دون أوقات، و كذلك جميع الفرائض التي أوجبها الله سبحانه على عباده بمبلغ الطاقات، وكنه الاستطاعات. فلولا ما ورد النصّ به من تنزيل كتاب الله تعالى، وما أبان رسوله، وفسّره لنا وأبانه الأثـر، وصحيح الخبر لقوم آخرين، لم يكن لأحد من الناس المأمورين بـأداء الفـرائـض أن يوجب ذلك بعقله، وإقامة معاني فروضه، وبيان مراد الله تعالى في جميع ما قدّمنا ذكره على حقيقة شروطه، ولا تصحّ إقامة فروضه بالقياس و الرأي، و لا أن تهتدي العقول على انفرادها، ولو انفرد لا يوجب فرض صلاة الظـهر أربـعاً دون خـمس أو ثـلاث، ولايفصّل أيضاً بين قبل الزوال وبعده، ولا تقدّم السجود على الركوع، والركوع عـلى السجود، أو حدّ زنا المحصن والبكر، ولا بين العقارات والمال النقد في وجوب الزكاة، ولو خلّينا بين عقولنا وبين هذه الفرائض لم يصحّ فعل ذلك كلّه بالعقل على مـجرّده، ولم يفصّل بين القياس وما فصّلت الشريعة والنصوص؛ إذ كانت الشريعة موجودة عن السمع والنطق الذي ليس لنا أن نتجاوز حدودها، ولو جاز ذلك وصحّ، لاستغنينا عن إرسال الرسل إلينا بالأمر والنهي منه تعالى، ولمّا كانت الأصول لا تجب على ما هي من بيان فرضها إلّا بالسمع و النطق، فكذلك الفروع و الحوادث التي تنوب وتطرق منه تعالى لم يوجب الحكم فيها بالقياس دون النصّ بالسمع والنطق».[1]

و تدلّ هذه الرواية على أنّ الاستناد إلى الأشباه و النظائر ـ و هو المسمّى بالقياس ـ لاستفادة الحكم الشرعي غير جائز؛ لأنّ الشريعة توقيفيّة ـ موجودة عن السمع و النطق ـ كما في الرواية، و العقل لا يهتدي إلى علل الأحكام ما لم يهده الله إليها، و تدلّ على

---

١ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٥٢ـ٥٣؛ و أورد المجلسي (الراوية في بحار الأنوار أيضاً).

و أوّل الرواية في البحار تبدأ من ص ١ وردت بالشكل التالي: «ما ورد عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه في أصناف آيات القران و أنواعها و تفسير بعض آياتها برواية النعماني و هي رسالة مفردة مدوّنة كثيرة الفوائد نذكرها من فاتحتها إلى خاتمتها. و القسم الذي نقلناه من الرواية يبدأ من ص٩١ و هو قول الصادق : و أمّا الردّ على من قال..» الخ. محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٩٠، ص٩١ـ٩٤.

أنّ أصول الأحكام موجودة في الشريعة، و أنّ الفروع و الجـزئيات تسـتفاد مـنها، و لايجوز استعمال القياس و الرأي فيها، كما دلّت على أنّ ما أجمله القرآن، فـقد بـيّنته السنّة، و لولا ذلك لما أمكن للعقل الولوج فيه.

و ما اشتهر من إقرار النبيّ ﷺ اجتهاد معاذ بن جبل برأيه، لو صحّ فلا دلالة فيه على الاجتهاد بالرأي المجرّد عن أصول و قواعد الشريعة، و كيف يمكن أن يقرّه النبيّ ﷺ على ذلك.

و ورد في نهج البلاغة ذمّ الاستناد إلى الرأي المجرّد بدون حجّة شرعيّة في حكم النوازل، إذ قال عليّ عليه السلام:

«إنّ أبغض الخلائق إلى الله رجلان: رجل وكّله الله إلى نفسه، فهو جائر عن قـصد السبيل مشغوف بكلام بدعة، ودعاء ضلالة، فهو فتنة لمن افتتن به، ضالّ عن هدى من كان قبله، مضلّ لمن اقتدى به في حياته وبعد وفاته ـ

إلى أن يقول: ـ

فإنّ نزلت به إحدى المبهمات هيّأ لها حشواً رثّاً من رأيه ثمّ قطع به فهو من لبس الشبهات في مثل نسج العنكبوت، لا يدري أصاب أم أخطأ، فإنّ أصاب خاف أن يكون أخطأ، وإن أخطأ رجا أن يكون قد أصاب. جـاهل خـباط جـهالات، عـاشٍ ركـاب عشوات، لم يعض على العلم بضرس قاطع يذري الروايات إذراء الريح الهشيم. لا مليءٌ والله بإصدار ما ورد عليه. ولا هو أهل لما فوّض إليه. لا يحسب العلم في شيء ممّا أنكره، ولا يرى أنّ من وراء ما بلغ مذهباً لغيره. وإن أظلم أمراً اكتتم به لما يعلم من جهل نفسه. تصرخ من جور قضائه الدماء، وتعجّ منه المواريث، إلى الله أشكو من معشر يعيشون جهّالاً، ويموتون ضلّالاً، ليس فيهم سلعة أبْوَر من الكتاب إذا تلي حقّ تلاوته، ولا سلعة أنفق بيعاً ولا أغلى ثمناً من الكتاب إذا حرّف عن مواضعه، ولا عندهم أنكر من المعروف ولا أعرف من المنكر».[١]

---

١ . نهج البلاغة، خطب الإمام علي، ج١، ص٥٣ ـ ٥٤. في صفة من يتصدّى للحكم بين الأمّة و ليس لذلك بأهل.

تعريف المسائل المستحدثة أو النوازل أو الحوادث الواقعة

المسائل المستحدثة

المستحدث في اللغة: خلاف التالد و التليد.[١]

و الحديث: الجديد من الأشياء[٢]، و في المصباح المنير للفيومي: «جدّ الشيء يجدُّ فهو جديد و هو خلاف القديم، و جدّد فلان الأمر و أجدّه و استجدّه: إذا أحدثه».[٣]

و هذا المعنى يقرب من المعنى الاصطلاحي الفقهي حيث إنّ الفقهاء المعاصرين يطلقون ذلك على المسائل الحادثة التي لم يكن لها وجود في السابق، أو تغيّر فيها بعض القيود و الخصوصيات، فيتصدّون لبيان حكمها طبقاً للقواعد و الأصول الموجودة في الشريعة.

و بناء على ذلك فقد عُرِّفت المستجدّات أو المسائل المستحدثة بأنّها «المسائل التي لم تقع من قبل و التي يبحث العلماء حكمها الشرعي ليعرف المسلمون كيف يتصرّفون تجاهها»[٤] أو هي «كلّ موضوع جديد يطلب له حكم شرعي، سواء لم يكن في السابق أو كان سابقاً لكن تغيّر بعض قيوده».[٥]

فالأوّل: من قبيل النقود الاعتباريّة التي لم تكن قبل، والثاني: من قبيل اعتبار الماليّة لبعض الأعيان النجسة التي لم تكن لها ماليّة في الماضي.

النوازل

تدلّ على الحلول و الوقوع... فيقال: تنزّلت عليهم الرحمة و نزل بهم العذاب، و نزل

---

١. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، ج ٤، ص ١٣٩٤.

٢. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج ٣، ص ١٧٧، «حدث».

٣. أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص ٩٢، «جدد».

٤. أسامة عمر سليمان، مستجدّات فقهية، ص ٢٦.

٥. ناصر المكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة، ص ٢٣٣.

به الأمر: حلّ[١]، و وقع الشيء وقوعاً: سقط.[٢]

و أصل النزول في اللغة: الانحطاط عن علوّ، يقال: نزل عن دابّته أو نزل في مكان كذا: حطّ رحله فيه و أنزله غيره، قال تعالى: ﴿أَنزِلْنِي مُنزَلاً مُّبَارَكاً وَأَنتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ﴾[٣]... . وإنزال الله نعمه و نقمه على الخلق و إعطاؤهم إيّاها، و ذلك إمّا بإنزال الشيء نفسه كإنزال القرآن، و إمّا بإنزال أسبابه و الهداية إليه كإنزال الحديد و اللباس و نحو ذلك[٤]، كما أنّ «حدث أمر» أي وقع، كما في لسان العرب[٥]، والواقعة اسم فاعل من وقع الأمر: حصل، وعليه يكون حدث و وقع بمعنى واحد.

و عند القدماء كانت النازلة تطلق على الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالقوم، و جمعها: النوازل[٦]، ومن ذلك مشروعيّة القنوت في النوازل، وليس هذا هو المراد بها هنا.

و أمّا في الزمان المعاصر، فقد شاع استعمالها في الوقائع والمسائل المستجدّة والحادثة، وهي المرادة في المقام.

و على كلّ حال، فقد عنوا بالنازلة: الحادثة و الواقعة التي تحتاج إلى استنباط حكمها الشرعي، فيكون تعريف فقه النوازل بناء على ما سبق: «معرفة حكم الحوادث التي يطلب حكمها الشرعي».

أمّا لفظ الحوادث الواقعة، فقد ورد في التوقيع الشريف عن إمام الزمان:

«و أمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم و أنا حجّة الله»[٧]، بناء على حمل الحوادث الواقعة على المسائل المستجدّة أو ما يشملها.

---

١ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج١١، ص٦٥٩.

٢ . إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح، ج٣، ص١٣٠٢.

٣ . المؤمنون:٢٩.

٤ . الحسين بن محمّد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص٤٨٨، «نزل».

٥ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج٢، ص١٣١، «حدث».

٦ . الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج٧، ص٣٦٧، «نزل».

٧ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٤٠.

و الواقعة: هي الأمر الذي وقع و حدث فعلاً، و على ذلك، فالواقعات ـ عند العرب ـ الأحوال و الحوادث، و أكثر ما تطلقها العرب على النوازل من صروف الدهر و الشدائد.[1]

شرح التعريف: ذكرنا أن فقه النوازل أو المسائل المستحدثة يعني معرفة أحكام الحوادث، فلنأتِ على جزئيات هذا التعريف لنتبيّنه:

فأمّا المقصود بالمعرفة، فهو ما يشمل العلم والظنّ، فأمّا إذا كانت المعرفة يقينيّة، فمعناه انكشاف الحكم الشرعي الواقعي انكشافاً تامّاً و لو في نظر العالم، و أمّا إذا كان بالظنّ، فالحكم المنكشف هو الحكم الظاهري، و خرج بذلك القيد الجهل والوهم والشكّ، قال ابن القيّم في إعلام الموقعين:

الفائدة الحادية عشرة: إذا نزلت بالحاكم أو المفتي النازلة فإمّا أن يكون عالماً بالحقّ فيها، أو غالباً على ظنّه بحيث إنّه استفرغ وسعه في طلبه ومعرفته أو لا، فإن لم يكن عالماً بالحقّ فيها ولا غلب على ظنّه لم يحلّ له أن يفتي ولا يقضي بما لا يعلم.[2]

الحوادث: من الحدوث بمعنى «كون شيء لم يكن»[3] ويراد بذلك الشيء الذي يقع على غير مثال سابق، ولها عدّة صور:

حوادث جديدة تقع لأوّل مرّة، مثل: النقود الورقيّة، وزراعة الأعضاء، أو حوادث ذات سابقة و لكنّها جديدة باعتبار تغيّر حكمها للتغيّر الحاصل في الموضوع، أو القيود المأخوذه فيه مثل: حكم الشطرنج أو بيع الدم.

أمّا قيد الاحتياج إلى حكم شرعي، فيخرج بها الحوادث الطبيعيّة، مثل: الزلازل، والكوارث، والبراكين.

---

١ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج٨، ص٤٠٣، «وقع».

٢ . محمّد بن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج ٤، ص١٧٣.

٣ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص١٣١، «حدث».

أهمّيّة فقه المستحدثات و الحاجة إليه

إنّ من نافلة القول التنبيه و الإشارة إلى أنّ الإنسان يعيش في عالم في حالة تغيّر و تبدّل في كلّ آن، و في جميع المجالات، و في كلّ مظاهر الحياة و أنماطها، و في علاقات الأفراد فيما بينهم، و في العلاقات التي تحكم المجتمعات و الدول، تبعاً للتطوّر الهائل الذي حصل في المجالات العلميّة، و القفزات الكبيرة التي خطاها الإنسان اليوم على جميع الأصعدة ممّا فتح أمامه آفاقاً جديدة، و قضايا كثيرة لم يكن يواجهها من قبل، و طرحت أمامه تساؤلات تحتاج إلى أجوبة، و مسائل تتطلّب الحلول وفقاً للشريعة التي يدين بها، و يتّبع نهجها، خصوصاً و أنّ الشريعة الخاتمة تمتاز بالشمول و الإحاطة لجميع شؤون الحياة، و لا تتخلّف في جانب من جوانبها، أو شأن من شؤونها، بعد أن كانت منزلة من الكامل المطلق المحيط.

قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَـذِيراً﴾[١]، و قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾.[٢]

فالشريعة المنزلة لكافّة الناس لابدّ أن تكون قادرة على تلبية احتياجات البشر التشريعيّة، و الإجابة على تساؤلاته في كلّ زمان و مكان، وفي كلّ المجالات العباديّة منها والروحيّة، أو التربويّة والأخلاقيّة، أو الاقتصاديّة، أو الحقوقيّة، وسواءً تعلّقت بالفرد، أو المجتمع، أو الدولة، وإلّا فإنّ عدم تقديم الإجابة الكاملة ولو لواحدة من مسائل الحياة المعاصرة ومشكلاتها، يعدّ اعترافاً ضمنيّاً بعدم تماميّة هذا الدين، لا سمح الله.

إنّ تقديم الإجابة لمشاكل الإنسان المعاصر ليست مهمّة كلّ أحد، بل هي وظيفة المتخصّص الذي نذر نفسه لتعلّم دين الله، و التفقّه و الاجتهاد فيه طبقاً لقواعده المبيّنة

---

١ . الفرقان:١.

٢ . سبأ:٢٨.

في الكتاب و السنّة من أجل إنارة السبيل أمام عباد الله، و التابعين لرسالاته بإيضاح حكم المسائل المستحدثة و النوازل، وإخراجهم من ظلمة الجهل، و إبراء ذمّتهم، و عدم إلجائهم إلى مراجعة غير المتخصّص، أو عدم الواصل إلى رتبة الاجتهاد الذي قد يفتي بجهل فيضلّ الناس، و الفقيه المتخصّص و إن كان يمكن أن يخطأ الحكم الشرعي، إلّا أنّه معذور في ذلك بعد أن بذل وسعه للتعرّف عليه، خصوصاً بعد أن كان مرخّصاً له في الاستنباط، و أنّه «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد»[1] ومن ناحية أخرى، قد أُمرنا في عصر الغيبة بالرجوع إلى الفقهاء، و رواة الحديث، كما جاء في التوقيع الشريف الذي أشرنا إليه سابقاً و هو:

«وأمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم و أنا حجّة الله»[2] فإنّه يدلّ بالمطابقة على لزوم الرجوع إلى الفقهاء في كلّ أمر حادث، وعلى الفقهاء أن يبيّنوا الحكم، وهذا معناه أن لابدّ من وجود حكم لكي يرجع فيه إلى الفقهاء، وإلّا كان هذا الأمر لغواً.

و الفقهاء و إن كانوا ربّما يعجزون عن معرفة حكم الله الواقعي، إلّا أنّهم ليسوا ملزمين بذلك، بل يكفي إبراء ذمّة المكلّف ببيان الحكم الظاهري، و بذلك يتّضح أنّ عدم تمكّن الفقيه من بيان الحكم الواقعي في المستحدثات و غيرها، و اقتصاره في أغلب الأحيان على بيان الحكم الظاهري، لا يعني أنّ الشريعة قاصرة عن الإجابة، و لا يكون ذلك، مسوّغاً لاتّهامها بالنقص.

أنواع النوازل

تتوزّع المسائل المستحدثة على أبواب الفقه المختلفة، كباب العبادات، مثل

---

١ . أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، ج٣، ص٤٦١.

٢ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٤٠.

الصلاة في الطائرة و في المناطق التي يكون كلّ من الليل و النهار ستّة أشهر، كما في القطبين، و مثل المستحدثات في باب المعاملات و هي كثيرة، مثل التأمين الاجتماعي، و مسائل البنوك، كالوديعة فيه، و الاقتراض منه، و أخذ الفائدة، و مثل المستحدثات في مجال الطبّ، كالاستنساخ البشري، و الإجهاض، و أطفال الأنابيب.

و في باب الجنايات، مثل إجراء الحدّ بالصعق الكهربائي، و إعادة العضو المقطوع في الحدّ أو القصاص لصاحبه.

و في باب الأطعمة و الأشربة: أكل اللحوم و الأطعمة المستوردة من الدول غير الإسلاميّة، و الذباحة بالآلات الحديثة.

موضوعات المسائل المستحدثة

المسائل المستحدثة قد تكون ممّا بحث فيه العلماء، و أعطوا فيه حكماً شرعيّاً، و يراد أن يبحث فيه الآن من جهة تغيير طرأ على بعض أوصافه، أو شرائطه، أو أحواله، و قد يكون ممّا لم يبدوا فيه رأياً لعدم وجوده في السابق أساساً.

ومن أمثلة الأوّل الشطرنج؛ إذ بعد ما كان يلعب به على وجه القماريّة، ربّما يقال: إنّه تغيّر الموضوع بالنسبة إليه، و صار رياضة فكريّة، أو كان يلعب به على قطعة خشبيّة مثلاً، وبأدوات تحرّك باليد، ثمّ صار يلعب به على جهاز الكمبيوتر، فهل يبقى الحكم الشرعي المنطبق عليه هناك نفسه ينطبق عليه هنا؟

ومنها: بيع الدم أو غيره من الأعيان النجسة حيث لم تكن لها ماليّة في السابق ولا قيمة، فكان يحرم جعلها عوضاً، واليوم ثبت لها منفعة عقلائيّة، و يبذل بإزائها المال، ممّا يعني ثبوت ماليّة لها فخرجت عن موضوعيّتها للحرمة التي هي النجاسة و عدم الانتفاع، فهل يتغيّر الحكم الشرعي، أو يستمرّ الحكم السابق باعتبار بقاء الموضوع

بظاهره، و إن تغيّرت بعض الخصوصيات. و الدم و كذا الشطرنج من الموضوعات التي كان للفقهاء فيها رأيٌ طبقاً لشرائطها السابقة.

ومن أمثلة الثاني التلقيح الصناعي، والتأمين بأقسامه، والمعاملات البنكيّة، والاستنساخ البشري، وغير ذلك من الموضوعات المعاصرة، وهذه موضوعات جديدة للأحكام الشرعيّة لم تكن موجودة من قبل، و صار البحث عن حكمها الشرعي ضرورياً، و من الوظائف اللازمة للفقيه.

ومن هذا القسم أيضاً الأوراق النقديّة حيث إنّها لم تكن موجودة في عصر الشارع؛ لأنّ المتعارف في ذلك العصر كان التعامل بالدرهم والدينار، أي الذهب والفضّة المسكوكَيْن، وبتطوّر الحياة، واتّساع حاجات البشر أوجب اعتبار الأوراق النقديّة مالاً، وعليه، فهل يتعلّق بها زكاة أم لا؟ و هل يشملها حكم الربا ؟. و من الواضح أنّ هذا التغيّر الحاصل بما سبق بيانه يستدعي بيان الحكم الشرعي من قبل الفقيه.

و بهذا يتّضح أنّ موضوعات المسائل المستحدثة على قسمين:

فمنها: ما كانت موجودة في السابق و قد طرأ عليها بعض التغيير، مثل بيع الدم الذي كان يعتبر من الأعيان النجسة التي لم يكن لها نفع، و قد حصل تغيّر على القيد الثاني في الموضوع و أصبحت ذات نفع عقلائي، و مثل الشطرنج الذي قد يقال بحصول تغيّر في الغرض و هو القماريّة.

و منها: ما كان مستحدثاً و جديداً كلّيّاً، مثل قضايا البنوك و الصلاة في القطب باعتبار عدم وصول الإنسان سابقاً إلى ذلك المكان.

المتصدّي للمسائل المستحدثة

لا شكّ في أنّ التصدّي لفقه المسائل المستحدثة لا يجوز لكلّ أحد، و إنّما هو وظيفة المجتهد الجامع للشرائط، فلابدّ من التطرّق إلى معنى الاجتهاد، و شرائط المجتهد.

معنى الاجتهاد و المجتهد

فالاجتهاد و التجاهد: بذل الوسع و المجهود.[1]

و في الاصطلاح استفراغ الوسع فيما فيه مشقّة لتحصيل ظنّ شرعي.[2]

و المجتهد اسم فاعل منه، و هو القادر على استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها التفصيليّة.[3]

شروط المجتهد

الاجتهاد يعني أن يكون المجتهد صاحب نظر في مسائل الدين، و أحكام الشريعة، لكن لا بمعنى إبداء الرأي بمعزل عن الشريعة، أو تحكيم الذوق الشخصي، بل لابدّ من ملاحظة الشريعة ذاتها و ما فيها من نصوص، و ما اشتملت عليه من قواعد و أصول، فالاجتهاد ليس تقنيناً و تشريعاً في مقابل الكتاب و السنّة، و لا أظنّ أنّ أحداً يمكنه أن يقبل بوضع التشريع و القانون في مقابل الكتاب و السنّة، نعم، هناك دعوى غير سديدة تنسب النقص إلى الشريعة، و تفهم الاجتهاد على أنّه وضع الحكم الذي لا يوجد في الكتاب و السنّة استناداً إلى الرأي الشخصي، و هذا المعنى للاجتهاد غير جائز في نظر الشيعة، و ما ورد من التحذير و الذمّ للاجتهاد في روايات أهل البيت عليهم السلام محمول على هذا المعنى من الاجتهاد... فالمعنى الصحيح للاجتهاد هو استخراج الحكم الشرعي ممّا يوجد ممّا تشتمل عليه الشريعة من قواعد و أصول، و هذا بالطبع ممّا يلزمه التخصّص في الشريعة، و هذا لا يتيسّر إلّا بالتوفّر على علوم عديدة، و هذه العلوم عبارة عن:

١. علوم العربيّة و آدابها. و يقصد بها النحو و الصرف و اللغة و البلاغة، و تبرز أهمّيّة

---

١ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج٣، ص١٣٥، «جهد».

٢ . فخر الدين الطريحى، مجمع البحرين، ج٣، ص٣٢.

٣ . المصدر.

هذه العلوم لجهة المعرفة بالكتاب و السنّة بالخصوص، و «كثيراً ما يقع المحصّل في خلاف الواقع؛ لأجل القصور في فهم اللغة و خصوصيات كلام العرب عند المحاورات».[1]

٢. علم المنطق: المنطق كما ذكروا يعتمد عليه لمعرفة الطرق السليمة في الاستدلال، و لا شكّ في حاجة علم الفقه كسائر العلوم إلى الاستدلال، و المقدار اللازم منه هو «مقدار تشخيص الأقيسة و ترتيب الحدود و تنظيم الأشكال من الاقترانيات و غيرها، و المباحث الرائجة منه في المحاورات: لئلاّ يقع في الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده».[2]

٣. تفسير القرآن الكريم. و أهميّته من جهة أنّ المجتهد في كثير من الأحيان يحتاج إلى مراجعة القرآن بخصوص آيات الأحكام و غيرها.

٤. علم الرجال. إذ لابدّ للمجتهد من معرفة أحوال الرواة من حيث التوثيق ليمكنه الاعتماد على ما يروونه، فلا يجوز الاعتماد على كلّ رواية حتى لو كانت ضعيفة السند أو مطعون في راويها.

٥. علوم الحديث. إذ ينبغي للفقيه أن يكون عارفاً بالحديث و أقسامه ـ من الصحيح و الحسن و الضعيف و غيره ـ بحيث يصبح بسبب الممارسة الكثيرة خبيراً بمصطلحات الحديث.

٦. علم أصول الفقه. و هو كما يقال: منطق الفقه، و قد ذكرنا أهمّيّة المنطق في الاستدلال، فالأصول يعلّم الطرق الصحيحة في الاستفادة من مصادر الاستدلال الفقهي، فالفقيه يحتاج دائماً إلى الرجوع إلى الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل، و من الممكن عند الرجوع إليها لاستفادة الحكم الشرعي، أن يؤدّي إلى الاستنباط غير الصحيح، و المخالف للواقع، و من هنا تبرز أهمّيّة وجود علم يعني بالقواعد التي

---

١. روح الله الخميني، الاجتهاد و التقليد، ص٩.

٢. المصدر.

تنفع في الاستفادة الصحيحة من مصادر الفقه في الاستنباط، و استخراج الأحكام الشرعيّة.

ففي الحقيقة أنّ علم الأصول هو «علم قواعد الاستنباط، و يعلّمنا الطرق الصحيحة للاستنباط من مصادر الفقه، و لذا فإنّ علم الأصول مثله كعلم المنطق علم بالقواعد و أقرب إلى الفنّ منه إلى العلم».[١]

و ربّما أضاف البعض أموراً أخرى، كعلم المقاصد الشرعيّة، و علم الخلاف، و علم القواعد الفقهيّة، و تاريخ الفقه الإسلامي، و علم السياسة الشرعيّة.[٢]

خطوات دراسة النازلة

من الأمور التي ينبغي التوفّر عليها عند دراسة المسائل المستحدثة هي الأمور التالية:

١. التجرّد من الذاتيّة و القناعات المسبقة، و التنبّه إلى منع تأثير النوازع و الهوى في الفتوى، و استنطاق النصّ بصورة موضوعيّة بعيداً عن مؤثّرات الذات و المجتمع، و هذا يحتاج إلى الاستعانة باللّه، و الإخلاص له، و طلب التوفيق، و الهداية إلى الصواب ليريه الحقّ حقّاً فيتّبعه، و الباطل باطلاً فيتجنّبه، فقد يكون الفقيه خاضعاً في فتواه لتأثيرات الذات، متأثّراً باللاشعور فيعتقد توفّره على الحقيقة، مع أنّ ما يعتقده حقيقة هو في واقع الأمر نتاج تسرّب العامل الذاتي، و المتبنّيات المسبقة.

و في الواقع لا يوجد ضمان لتأثير الذات إلّا توفيق الله و هدايته و أخذه بيده إلى طريق الهداية و الصواب، فإنّ تخلّص الإنسان من تلك النزعة و التأثير لا يضمنه غير الورع و التقوى الذي ينبغي للفقيه أن يتحلّى به، بالإضافة إلى أنّ تقويم الآخرين

---

١ . مرتضى المطهري، مجموعة الآثار، ج ٢٠، ص٢٧.

٢ . د.محمّد كمال الدين إمام، مقدّمة لدراسة الفقه الإسلامي مدخل منهجي، ص ٢٠ ـ ٢٥.

للأفكار و مناقشتهم لها قد يكون من العوامل المهمّة في التحرّز من التأثير اللاشعوري و الذاتيّة.

إنّ التعامل غير الصحيح مع النص و إخضاعه للمتبنّيات القبليّة و الاجتماعيّة أو المزاج و الخلق أو العقد النفسيّة، يبقى دائماً محتملاً، سواءً بالنسبة للفكر الديني و غيره، و إن كان في حالة الفقهاء و علماء الشريعة نادراً بسبب التربية الخاصّة، و الإحساس بالرقابة الإلهيّة، و الورع الذي يشعر به الإنسان التابع للشريعة. و قد ذُكر أنّ العلّامة الحلّي حينما أراد الإفتاء في مسألة نجاسة البئر أو طهارته، كان عنده بئر فردمه ليتجرّد عن نوازعه الذاتيّة، وهذا ما ينبغي أن ينسحب على جميع مواقف الفقيه و آرائه حتى في مجال علاقاته بمجتمعه، والتعامل مع مجريات الساحة السياسيّة و الاجتماعيّة، فإنّ الفقهاء ورثة الأنبياء، و قادة المجتمع، و ينبغي أن يتحلّوا بالفضائل العالية.

و قد ذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر﵀ أنّه كان يتألّم كثيراً و هو يستحضر حالة توسّع المدّ الشيوعي في العراق في الستّينات و ما بعدها، و تفاعله مع الحدث متصوّراً أن لو كان تألّمه لذلك أكثر ممّا لو كان هذا الأمر يحدث في بلد آخر من البلدان الإسلاميّة، فهو يرى أنّ هذا لو كان فهو يعني وجود خلل في إخلاصه للّه، وأنّ الباعث على الألم و الانزعاج إنّما هو المصالح الشخصيّة و تهديد المنافع الذاتيّة، كما يذكر﵀ قضيّة أخرى تتعلّق بكتابه المعروف اقتصادنا حيث عرض على جماعة العلماء قبل أن يشتهر الكتاب و يذيع صيته أن ينشر باسم الجماعة و لكن لم يتمّ الاتّفاق بسبب محاولة جماعة العلماء التغيير في بعض مطالب الكتاب المذكور، ممّا حدا به إلى نشره باسمه الشريف، فكان﵀ يقول: «أنا الآن أفكّر أنّي لو كنت أعلم أنّ الكتاب سيكون له هذه المكانة و الشهرة، فهل كنت أقدم على هذا الاقتراح بنشره باسم الجماعة المذكورة»، فهو يعتقد أنّه لو لم يقدم على هذا الأمر في هذه الحالة، فإنّ هذا يعني الخلل في إخلاصه للّه.

و من هنا، فإنّ الفتوى لكي تكون مؤثّرة و فاعلة في قلوب الناس، ينبغي أن لاتكون متأثّرة إلّا بمؤثّراتها الموضوعيّة، لا يحدو الفقيه إلّا الإخلاص، و نيّة التعرّف على حكم الله، متجرّداً عن مؤثّرات الهوى، و نوازع النفس مستلهماً من الهادي إلى الصواب أن يوفّقه إلى معرفة الحقّ.

و في هذا الصدد قال ابن القيم في إعلام الموقعين:

الفائدة العاشرة: ينبغي للمفتي الموفّق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجّرد إلى ملهم الصواب ومعلّم الخير وهادي القلوب أن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد، ويدلّه على حكمه الذي شرّعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق، وما أجدر من أمّل فضل ربّه أن لا يحرمه إيّاه....[1]

و قال في موضع آخر:

الفائدة الحادية والستّون: حقيق بالمفتي أن يكثر الدعاء بالحديث الصحيح: «اللّهمّ ربّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحقّ بإذنك، إنّك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم».[2]

٢. العناية الفائقة بمعرفة حقيقة النازلة، و الإحاطة بجوانبها، و تصوّر حيثياتها بدقّة؛ لأنّ الحكم على الشيء لا يصحّ ما لم يسبقه تصوّره بشكل دقيق و واضح؛ إذ الحكم الشرعي كسائر القضايا يتألّف من محمول و موضوع، وكلّ قضيّة لابدّ من تصوّر أطرافها مقدّمة للحكم فيها.

٣. محاولة الإحاطة بكلّ ما يرتبط بالواقعة الجديدة من معلومات، و جمعها و تنظيمها، و تعرّف ظروفِ نشأتها و ظهورها، و ما يمكن أن ينفع في مجال الاستدلال عليها.

---

١ . محمّد بن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج ٤، ص١٧٢.

٢ . المصدر، ص٢٥٧.

٤. الاستعانة بالخبراء و أهل العلم في مجال النازلة لتشخيص موضوعها، كالاعتماد على ذوي الخبرات و الاختصاص في مجال البنوك و المعاملات المصرفيّة بالنسبة إلى الواقعة المرتّبطة بذلك المجال، و الاستعانة بعلماء الجغرافيا و الأنواء في مجال التعرّف على حكم الصلاة في القطب، و نحو ذلك من القضايا المرتبطة بمجال اختصاصهم.

٥. تحديد مصادر البحث و المراجع بعد التكييف الفقهي للواقعة بتحديد بابها من أبواب الفقه، و موضوعها لتضيّق دائرة البحث، و لا يضيع الباحث في المتاهات، و يقع في خطر إتلاف الوقت و تضييع العمر.

٦. عرض المسألة المستحدثة على مصادر التشريع المعتبرة عند المسلمين من الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل علّه ينتفع بنصّ أو مفهوم.

٧. الرجوع إلى أقوال و آراء الفقهاء المتقدّمين، فربّما تكلّموا فيها، و قد يجد ما ينفعه في المسألة في النصوص الشرعيّة، خصوصاً إذا كان للمسألة أصل، مثل حكم بيع الدم، و حكم اللعب بالشطرنج، و بيع السلاح إلى أعداء الدين.

البحث الثالث:

الفقه و التجديد

جَدّ الشيء يجِدُّ ـ بالكسر ـ فهو جديد و هو خلاف القديم، و الجديد: نقيض البالي. و جدّ فلان الأمر و استجدّه: إذا أحدثه فهو جديد.[1]

وتجديد الفقه يقصد به إعادة نضارته وبهائه، وإحياء ما اندرس من معالمه، والعمل على نشره بين الناس، ويشمل التجديد، كذلك التصدّي للمستجدّات التي تظهر في كلّ عصر، لبيان الحكم الصحيح لهذه المستجدّات.

و التجديد بهذا المعنى يعني إعادة النضارة و الرونق لما اضمحلّ و خبا، ولا يعني التجديد نبذ شيء منه، أو اختراع فقه جديد، فذلك في الحقيقة تحريف و مسخ.

و التجديد سنّة حسنة في ديننا، فقد ورد في الحديث: «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها أمر دينها»[2]، و هؤلاء هم العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، كما ورد في الحديث[3]. فالتجديد سنّة في ديننا، و ليست بدعاً، ففي كلّ فترة

---

١ . فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج١، ص٣٤٩ ـ ٣٥٠، «جدد».

٢ . جلال‌الدين السيوطي، الدر المنثور، ج١، ص٣٢١؛ سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ج٢ ص٣١١؛ إسماعيل بن كثير الدمشقي، البداية و النهاية، ج٦، ص٢٨٧.

٣ . محمّد بن علي الصدوق، ثواب الأعمال، ص١٣١.

طبقاً لهذا الوعد النبوي يظهر من هذه الأمّة من يعيد للدين نظارته، و يحيي الأمل في نفوس الناس، و المجدّد يظهر من بين الناس، كما ظهر سيّدنا المصطفى ﷺ من بين الأمّيين، ليعلّمهم الكتاب و الحكمة و إن كانوا من قبل لفي ضلال مبين[١]... فالتجديد إذاً سنّة في شرعنا، و وعد لا يتخلّف.

التجديد و الأصالة

ربّما يتوهّم البعض أنّ الأصالة تعني الإبقاء على القديم، و الانكفاء على الموروث، و مقاومة كلّ محاولة للتغيير و الإبداع، و رفض كلّ جديد، و اعتباره بدعة يجب الوقوف في وجهها حفاظاً على الدين، و ربّما ينطلق من عارضوا الاجتهاد من هذا التفكير المتخلّف، مع أنّ التجديد يعني الممارسة الواعية بدافع التغيير باتّجاه التطوير المناسب لمقتضيات الزمان، مع الحفاظ على الأصول و الثوابت الشرعيّة من دون أن يعني ذلك رفض القديم لقدمه، أو السخريّة بكلّ ما تطاول عليه الزمن، فإنّ القديم لايساوق التخلّف و الجمود، كما أنّ الجديد لا يساوق التطوّر و الرقي دائماً، فإذا كان الإسلام يدعو إلى إعداد القوّة في ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَااَستَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ﴾[٢]، فلايعني استعمال السلاح و المعدّات الجديدة مخالفة للدين، و خروجاً عنه، بل إنّه مجرّد استبدال المصداق القديم بالجديد، مراعاة لما يتطلّبه العصر، فلا منافاة بين التجديد و الأصالة.

مجالات التجديد

إنّ التجديد في الفقه لا يمكن تحديده أو حصره بشكل، أو مصداق، لأنّه يتّخذ أشكاله وفق حاجات الزمان، و متطلّبات الجماعات في كلّ وقت و مكان، لكن

---

١ . تضمنت الآية الثانية من سورة الجمعة هذا المعنى.

٢ . الأنفال: ٦٠.

لاينبغي تجاوز الشرع و حدود الله باسم التطوير و التجديد، فإنّ التجديد ليس مسخاً و تبديلاً للشريعة، بل هو إحياء لها، و جعلها متناسبة مع الزمان الذي يعيش فيه التابع لها، و هذا أمر تحمله الشريعة و ينطوي عليه رحمها، و لا نريد أن نضيفه إليها، بل نحاول اكتشافه و تفعيله.

و نحن نذكر هنا بعض ما يمكن أن تناله يد التطوير و التجديد:

أوّلاً: إيجاد الحلول الشرعيّة الملائمة للمستجدّات و النوازل، باستنباط الأحكام الشرعيّة في المجالات الجديدة في المعاملات و المجالات الاقتصاديّة و البنوك بالاستفادة من الموروث الفقهي الذي تركه فقهاء الإسلام، و الانتفاع من القواعد الفقهيّة، و القواعد العامّة مع مراعاة مقتضيات الزمان، بدون التقوقع و الجمود المقيت على الماضي، بل الانتفاع من تجارب الفقهاء الماضين، كما لا ينبغي التعامل بحالة من الانبهار مع المستجدّات و التطوّرات العلميّة، الأمر الذي يؤدّي إلى التسليم و القبول بكلّ جديد، بل المناسب هو الاجتهاد طبقاً للقواعد و الأصول الشرعيّة و العمومات القرآنيّة و عمومات السنّة الشريفة... و كما كان من المهمّ مناقشة الآراء القديمة للإفادة منها، و تقديم قراءة جديدة لها، و تقويم و نقد التراث القديم، كذلك من الضروري للفقهاء أن يدلوا بدلوهم في المسائل الجديدة أو النوازل، سواءً كان لها أصل في السابق، أو كانت ممّا استحدث موضوعها كلّيّاً في زماننا.

إنّ الفقه الإسلامي بما يتّصف به من مرونة و شموليّة قادر على إعطاء الحلول و الأجوبة المناسبة في كلّ مجال من مجالات الحياة، و دعوى أنّ النصوص متناهية، و الوقائع غير متناهية[1] ليست مسوّغاً للاستمداد من غير الشريعة و نصوصها، و اللجوء

---

١. قال السرخسي في المبسوط: «و أن يكون مصيباً في القياس عالماً بعرف الناس و مع هذا ابتلي بحادثة لا يجد لها في الكتاب و السنّة ذكراً، فالنصوص معدودة، و الحوادث ممدودة فعند ذلك لا يجد بدّاً من التأمّل و طريق تأمّله ما أشار إليه الحديث فقال: اعرف الأمثال و الأشباه و قس الأمور عند ذلك ...» شمس الدين السرخسي، المبسوط، ج١٦، ص٦٢ـ٦٣.

إلى الذوق الشخصي و الرأي غير المستفاد من قواعدها و أصولها، فالشريعة قد لا يكون لها نصّ خاصّ في قضيّة جزئيّة، لكنّها لا تفتقر إلى القاعدة، و النصّ العامّ، و الأصل الكلي، و قد دلّت الروايات على أنّ للّه في كلّ واقعة حكماً، غايته أنّ النصوص الشرعيّة تارةً تدلّ على الحكم الشرعي بالتنصيص و الصراحة، و تعالج القضيّة بالاسم، و تارةً تشملها بالعموم أو الإطلاق، و وظيفة الفقيه تطبيق العمومات و الأصول على مواردها، و معرفة تطبيقاتها بشكل دقيق، و الأعلم و الأقدر في فنّ الاجتهاد هو من يتمكّن من التشخيص المتقن و الدقيق، و التطبيق الصحيح، و كم من حكم شرعي استفيد من قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «لا ضرر و لا ضرار».[1] كما أنّ الخبر: «علينا إلقاء الأصول إليكم و عليكم التفريع»[2]، قد أشار إلى ذلك المعنى، و كذلك ما ورد عن الصادق عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»[3]، و هذا ما يفسّر لنا الأحاديث المتضمّنة لشمول التشريع لكلّ شيء، و أنّ للّه في كلّ واقعة حكماً، و أنّ ذلك ثابت حتى في أرش الخدش.

و أمّا ما ورد في قضيّة معاذ و قوله للنبيّ صلى الله عليه وآله: «أجتهد رأيي»[4] فلا دلالة فيه على اجتهاده غير المستند إلى الشريعة؛ إذ لا يمكن أن يجيز له النبيّ صلى الله عليه وآله ذلك.

إنّ الاجتهاد في المسائل المستحدثة هو من مهمّات الفقيه الضالع في الشريعة، المتبحّر في علومها، المتخصّص في مسائلها، و مع ذلك لا يمكن القول بعدم وقوعه في الخطأ، فإنّ العصمة للّه وحده، و من منحهم بفضله و منه ذلك، إلّا أنّ هذا الخطأ لو وقع

---

١ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٦، ص١٤؛ و أيضاً محمّد بن عليّ الصدوق، معاني الأخبار، ص٢٨١.

٢ . محمّد بن إدريس الحلّي، مستطرفات السرائر، ص٥٧٥.

٣ . محمّد بن علي الصدوق، معاني الأخبار، ص١.

٤ . عبد الله بن بهرام، سنن الدارمي، ج١، ص٦٠.

فهو معذور فيه بعد أن بذل الجهود المضنية، و صرف من عمره و راحته، و سعى بإخلاص في اكتشاف الحكم الشرعي، و بعد تجويز الشرع المقدّس لأمثال هؤلاء الاجتهاد في الشرع، و أنّهم إن أصابوا فلهم أجران، و إن أخطأوا فلهم أجرٌ واحد.[١]

و النوازل المذكورة قد تكون جديدة كلّيّاً، و ربّما تكون موجودة في السابق، و قد طرأ على موضوعها بعض التغيير، و على كلّ حال، فمن اللازم مراعاة الأصول الكلّيّة و القواعد في معرفة حكمها... ومن أمثلتها المستجدّات في المجالات الاقتصاديّة، كعقود التأمين، و أسهم الشركات، و البنوك... وفي المجال الطبّي: الاستنساخ البشري، و الهندسة الوراثيّة، و التلقيح الصناعي، و زرع الأعضاء.

ثانياً: تيسير الفقه و تقريبه للفهم، و خصوصاً لسواد الناس، و من طرق ذلك كتابته بلغة عصريّة سهلة يمكن لعامّة الناس هضمه، مع الحفاظ على المضمون العلمي للمطالب، كما فعل ذلك السيّد الصدر في الفتاوى الواضحة، كما أنّ الرسوم التوضيحيّة و الخرائط، و ضرب الأمثلة يمكنها أن تسهم في إيصال المعنى حتى إلى ابن السوق، و غيره ممّن ليس على احتكاك بالفقه و العلوم الإسلاميّة، كما أنّ استبدال الأوزان و المقادير القديمة التي لايعرفها الناس، كالصاع و الوسق و الفرسخ بمقادير حديثة متعارفة، تسهل على المكلّف العادي الفهم.

ثالثاً: الاهتمام البالغ بالمسائل التي يكثر ابتلاء الناس بها، و يواجهونها في حياتهم اليوميّة، كالبحوث المتعلّقة بالبنوك، و مسائل الربا، والتقليص من البحوث التي لا تمسّ حياة الناس في الوقت الحاضر من قبيل باب العبيد و الإماء.

رابعاً: الاهتمام ببيان الأحكام على أساس العلل و المقاصد الكلّيّة منها و الجزئيّة، فالاستنباط بدون ملاحظة الأمور المذكورة قد يؤدّي إلى خلاف ما هو منظور

---

١ . محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج٨، ص١٥٧؛ و أيضاً مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٣١، و لفظ الحديث المروي عن النبي: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران و إذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر».

للشريعة، فلابدّ مثلاً من التوجّه إلى مقصد الشريعة، و غايتها في تكريم الإنسان عند التعامل مع بعض الروايات التي توجّه الإنسان إلى التصرّف مع بعض الأقوام بما يتنافى مع ذلك، كما ورد في وصف أقوام الخوز و الأكراد، و كذلك في مسألة أخذ الجزية من أهل الذمّة.[1]

خامساً: كما ينبغي بيان الأحكام بوصفها جزءً من كلّ النظام الإسلامي، فإنّ بيان بعض المفردات من الأحكام بدون ملاحظة سائر الأحكام، قد يظهر الحكم الشرعي مشوّهاً، كما في مسألة توريث الذكر مثل حظّ الأُنثيين، إذا لم يلاحظ إلى جانبه أنّ نفقة المرأة في الإسلام سواءً كانت بنتاً أو زوجة مكفولة في النظام الإسلامي من قبل الرجل «فإذا أراد الفقيه أن يستنبط حكماً معيّناً عليه أن يجعله منسجماً مع الجزئي الآخر غير متنافٍ معه».[2]

سادساً: ربط الفقه بالواقع و ذلك باستبعاد المباحث و الأمثلة التي لم تعدّ موجودة في حياتنا المعاصرة، كالرقّ و العبيد، و أن يستبدل بها أمثلة من الواقع، كأحكام الشركات؛ لتشمل أنواع الشركات القائمة حالياً، و كذلك التوسّع في زكاة الأموال المتداولة حالياً، و عدم قصرها على زكاة الأنعام، و كذلك عدم الاقتصار على ذكر المقادير القديمة في مجالات الطهارة، و نصاب الزكاة، و المهر والدية، و تحويل ذلك إلى مقادير يفهمها و يتعامل معها أهل العصر.

و تظهر أهمّيّة مراعاة الفقيه للواقع، و تنزيل الحكم الشرعي عليه من جهة لزوم كون

---

١ . لكنّ صاحب الميزان فسّرالصغار في آية الجزية: «خضوعهم للسنّة الإسلاميّة والحكومة الدينيّة العادلة في المجتمع الإسلامي فلا يكافؤوا المسلمين ولا يبارزوهم بشخصيّة مستقلّة حرّة في بثّ ما تهواه أنفسهم وإشاعة ما اختلقته هوساتهم من العقائد والأعمال المفسدة للمجتمع الإنساني مع ما في إعطاء المال بأيديهم من الهوان. فظاهر الآية أنّ هذا هو المراد من صغارهم لا إهانتهم والسخريّة بهم من جانب المسلمين أو أولياء الحكومة الدينيّة، فإنّ هذا ممّا لا يحتمله السكينة والوقار الإسلامي وإن ذكره بعض المفسّرين». محمّد حسين الطباطبائي، الميزان، ج۹، ص۲٤۲.

٢ . جمال العطية و يوسف القرضاوي، تجديد الفقه الإسلامي، ص۲۲.

الحكم مناسباً له، و منطبقاً عليه، و ليس من الصحيح التمسّك باجتهادات كانت تعالج القضايا طبقاً لمقتضيات عصر مضى، فإنّها قد عالجت واقعاً قد تغيّر بتمام ظروفه التي كانت تشكّل الموضوع للحكم الشرعي، و بالطبع فإنّ هذا يؤثّر بلا إشكال في تغيّر الحكم، و لذا لايصحّ التعامل مع القضايا بنفس الطريقة السابقة، فإنّ اجتهاد القدماء لايسري إلى القضايا المستجدّة و إن كانوا بذلوا الجهود الكبيرة لكشف الحكم الشرعي، استناداً إلى المصادر الشرعيّة حتى توصّلوا إلى الحكم الشرعي المناسب لزمانهم، و لكن تغيّر الواقع يوجب تنزيل حكم آخر على الواقع الجديد.

و من الأهمّيّة بمكان ـ كي يكون الفقه منطبقاً على الواقع ـ أن يكون الفقيه عارفاً بأحوال الناس، و مراعياً لحاجاتهم، و خبيراً بأعرافهم و عاداتهم؛ لأنّ الأعراف كثيراً ما تكون موضوعاً للحكم الشرعي، فيختصّ قوم و جماعة بحكم، و آخرون بحكم آخر، لاختلاف عرفهم و عاداتهم.

و قد عقد ابن القيم بحثاً مطوّلاً في تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان في كتابه إعلام الموقعين.

كما أنّه وصف لزوم معرفة الفقيه للناس بأنّه: «أصل عظيم يحتاج إليه المفتي و الحاكم، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس، و خداعهم، و احتيالهم، و عوائدهم، و عرفياتهم، فإنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان و المكان و العوائد و الأحوال، و ذلك كلّه من دين الله».[١]

إنّ الاجتهاد حركة مستمرّة لا ينبغي أن تجمد على نمط من التفكير، أو تحصر بأفراد تحاط بهم هالة من القدسيّة مهما كانت مكانتهم، فلا قدسيّة لاجتهاد أحد، بل المناط هو قوّة الدليل و متانة الاستنباط، و لا يخفى على أحد خطر التوقّف عند اجتهاد أفراد مضيّ على زمانهم مئات السنين رغم مناسبة ما وصلوا إليه لزمانهم، فإنّ التمسّك

---

١ . محمّد بن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج ٤، ص ٢٠٤.

بآرائهم و الجمود عليها، و التبعيّة لطرز تفكيرهم، يؤدّي إلى جمود الحركة العلميّة.

إنّ اجتهادات العلماء الماضين لا شكّ أنّها تكون مفيدة و ناجعة بالنسبة إلى زمانهم، و لكن كثيراً من الموضوعات و الظروف و الشرائط قد تغيّرت، و لا يصحّ التعامل معها بروح التعامل مع الموضوعات السابقة، كما لا ينبغي التعامل مع المتغيّر تعاملنا مع الثابت، و العكس صحيح، فالثابت هو نصوص الكتاب و السنّة، أمّا الاجتهاد، فهو متغيّر، و ربّما يكون العلماء المعاصرون بما قد توفّر لهم من المصادر و المعلومات الهائلة، و تيسّر الوسائل الناقلة للمعلومات أقدر على استنباط الأحكام الشرعيّة ممّن عاش في القرن الرابع بإمكانيّاته المحدودة.

إنّ تغيّر الوسائل و الظروف يمكنه أن يغيّر بشكل كبير من طريقة تفكير الفقيه، فهل ينبغي التوقّف عند النصّ القائل بأنّ البئر إذا تنجّس يجب نزح الجميع في بعض الحالات بطريقة تناوب شخصين عليه طيلة النهار، مع أنّ الوسائل الحديثة يمكنها تفريغ البئر في دقائق، فهل أنّ هذه المسألة من المسائل التعبّديّة؟... إنّ الفقه ينبغي أن يكون منسجماً مع الظروف المكانيّة و الزمانيّة، و تراثنا الفقهي تراث ضخم و ثري، و لا ينبغي إهماله، بل لابدّ من الإفادة منه، و تطويره و مناقشته، و انتزاع الآراء الناضجة المناسبة لزماننا، و الإبداع مهما أمكن، فإنّ التبعيّة المحضة و التقليد ليس من شأن الفقيه، و الاقتصار على نقل الأقوال بغير تفكير أو تصرّف أو معرفة المقصود منها، سيؤدّي حتماً إلى الجمود في حياة المسلم المعاصر في الفكر و العمل، كما حصل في حوزة النجف في زمان شيخ الطائفة من توقّف للحركة الفكريّة، كما يعتقد البعض، فالشيخ الطوسي رغم فضله الكبير على التطوّر العلمي و حركة الاجتهاد، إلّا أنّ الفترة التي تلته شهدت توقّفاً في التطوّر في مجال التجديد، و مناقشة و تقويم الآراء، و جموداً على آرائه‌﵀ ممّن تبعه من تلاميذه، و تأثّراً بمكانته العلميّة، ممّا أثّر سلباً على حركة الفقه و الفقاهة في النجف الأشرف مدّة قرن من الزمان، كما أشارت بعض النصوص في تلك الفترة، فقد نقل عن الشهيد الثاني‌﵀ «أنّ أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد

الشيخ الطوسي كانوا يتّبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم و حسن ظنّهم به».[١] كما أشار الحمصي و هو من المعاصرين لتلك الفترة إلى أنّه «لم يبق للإماميّة مفتٍ على التحقيق بل كلّهم حاك».[٢] إلّا أنّ السيّد الشهيد الصدر يعزو سبب الجمود الفكري إلى أسباب أخرى أيضاً، أو على الأقلّ فإنّ هذا السبب يعود إلى تدنّي المستوى العلمي، الذي جعل الآخرين غير مؤهّلين للتفاعل مع النتاج و الثروة العلميّة التي خلّفها الشيخ الطوسي، فتحوّل تقديرهم إلى تعبّد و تبعيّة و تقليد.[٣]

سابعاً: من عناصر التجديد أن ينبري المختصّون بفقه الإسلام إلى بيان الحكم و الغايات التي من وراء الأحكام الشرعيّة، و أهداف الشارع في تشريعاته، و روح العبادة و حقيقتها، فالصلاة ليست مجرّد حركات لا روح فيها، بل هي عبادة تعالج الروح و السلوك، و تصاحب الإنسان في جميع شؤونه، و تنظّم حياته و تدير دفّة سفينته المبحرة في خضم أمواج الحياة العاتية، تنهاه عن الفحشاء و المنكر، و تعطّر حياته بعطر التقوى، كما أنّ الصوم ليس معاناة العطش و الجوع بقدر ما هو الإحساس بالآخرين، و التعاطف مع معاناتهم، و الشعور بألمهم... و هذا عليّ في النهج يقول: «كم من صائم ليس له من صيامه إلّا الظمأ، و كم من قائم ليس له من قيامه إلّا السهر و العناء»[٤]، و الحجّ بما يشتمل عليه من مناسك، ليس مجرّد أفعال جافّة لا معنى لها، بل هي حرب للشيطان في النفس و المجتمع، و استشعار العبوديّة، و إبعاد للشرك من حياة الإنسان، و النكاح تحكيم للرابطة بين نفسين و روحين بالمحبّة و المودّة و الرحمة، و الزوجين كلّ منهما سكن و لباس للآخر و نفسه، كما عبّر القرآن بذلك.[٥]

---

١. محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٦٦.

٢. المصدر، ص٦٦ ـ٦٧.

٣. المصدر، ص٦٧.

٤. نهج البلاغة، الكلمات القصار، ج ٤، ص٣٥، حديث ١٤٥.

٥. و هو قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنّ فِي ذَلِك لآَيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكّرُونَ﴾. الروم:٢١.

ثامناً: التوسّع في مفهوم الفقه ليشمل جميع مجالات الحياة و شؤونها، و عدم قصر مفهومه على مجال ضيق يختصّ بالأحكام العمليّة، بل ينبغي أن يستوعب الحياة بأكملها، و يلج في كلّ صغيرة و كبيرة ممّا يمكن أن يبتلي بها المسلم و ترتبط بحياته، فالفقه معبّر عن الإسلام و شريعته الشاملة التي لا يوجد مجال إلّا و لها رأي و حكم بحكم شموليتها، فإنّ تخلّف الفقه و عدم إبدائه وجهة نظره في قضيّة يعني وجود النقص في الشريعة.

و بناء على ذلك ينبغي «التوسّع في مفهوم الفقه بحيث نعود إلى المفهوم اللغوي له أو نقترب منه».[1] و هذا يعني تعدية معنى الفقه، و التوسّع في مجالاته حتى يشمل ما وراء الأحكام العمليّة، فتكون العقائد و الأخلاق و سائر شؤون الحياة داخلة في مضماره، و ميدان حركته.

التجديد في علم الأصول

لمّا كان علم الأصول يقوم بمهمّة رفد علم الفقه بالقواعد و النظريات المشتركة في عمليّة الاستنباط، بينما يتبنّي الفقه عمليّة تطبيق تلك النظريات على العناصر الخاصّة، و جزئيات المسائل لاستخراج الحكم الشرعي، كما وضّحنا ذلك في بيان العلاقة بين علم الفقه و علم الأصول، من هنا كان الارتباط بين العلمين من الوثاقة بحيث تكون عمليّة الاستنباط غير متيسّرة مع فقد أحد مكوّنيها الرئيسيّين؛ إذ لا يستغني التطبيق عن النظريّة، كما أنّ النظريّة تصبح غير مجدية، و لغواً و ترفاً فكرياً إذا لم يكن لها تطبيق عملي في الواقع، و من هنا أيضاً كان مجال النظريّة يحتاج إلى دقّة، كما هو الحال في مجال التطبيق، و أنّ التسامح و الخطأ في مجال النظريّة تنعكس آثاره في عمليّة التطبيق، و تكون النتائج غير مطابقة للواقع، و على هذا تبرز خطورة ممارسة

---

١ . جمال العطية و يوسف القرضاوي، تجديد الفقه الإسلامي، ص ٢٤.

عمليّة التنظير، و اكتشاف القواعد من غير المختصّ و المتمرّس، ما دامت النتائج تتبع المقدّمات و تبتني عليها.

إنّ عمليّة الاجتهاد و إن كان مسموحاً بها من قبل الشارع حتى أنّ قسطاً من الأحكام الشرعيّة وليدة أنظار المجتهدين، و الأنظار تختلف بطبيعة الحال، إلّا أنّ هذا ليس مبرّراً لولوج الإنسان في غير ميدانه، و إبدائه الرأي في غير مجال معرفته و اختصاصه، فوظيفة المستنبط هي استنباط الحكم الشرعي من الدليل، و تعيين الموقف العملي تجاه الشريعة، و تطبيق القواعد المشتركة التي ثبتت حجّيّتها شرعاً.

وبعبارة أخرى: ليست وظيفته توليد الأحكام، بل اكتشافها، و هذا الاكتشاف ينبغي أن يكون على الأسس و الضوابط التي وضعتها الشريعة ذاتها، ولذا رفض علماء المسلمين التصويب؛ لأدائه إلى التلاعب بالشريعة، و محو آثارها، فليست مهمّة علم الأصول الالتفاف على الشريعة و تغييرها، أو إيجاد فقه جديد لا يمت إلى الشريعة بصلة، بل مهمّته حراسة ثوابتها و القواعد الأساسيّة التي قامت عليها، و منهجة العلاقة بين الثوابت و المتغيّرات، لا الإفراط أو التفريط في أحدهما على حساب الآخر، و من هذا المنطلق شنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام هجوماً على مدرسة الرأي و القياس التي كانت سائدة في العراق، و التي سرى تأثيرها إلى أتباع مدرستهم، فهذا أبان بن تغلب يستغرب من حكم الصادق عليه السلام في دية أصابع المرأة:

قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: «عشر من الإبل»، قلت: قطع اثنين، قال: «عشرون»، قلت: قطع ثلاثاً، قال: «ثلاثون»، قلت: قطع أربعاً، قال: «عشرون»، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال: «مهلاً يا أبان، هكذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ المرأة تقابل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان إنّك

أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين».[١]

إنّ الأئمّةعليهم‌السلام إنّما وقفوا في وجه الاجتهاد الذي يعني عدم كفاية الكتاب و سنّة النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله، و عدم استيعابها للحوادث و النوازل، ممّا يعني اتّهام الشريعة بالنقص، مع أنّ «تتبّع كلمة الاجتهاد يدلّ على أنّ الكلمة حملت هذا المعنى، و كانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمّة إلى القرن السابع، فالروايات المأثورة عن أئمّة أهل البيتعليهم‌السلام تذمّ الاجتهاد و تريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتّخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم».[٢]

و من ثمّ تطوّر إلى القول بالتصويب إمّا بمعنى تغيّر الحكم الإلهي الواقعي طبقاً لفتوى الفقيه و نظره، أو أنّه أساساً لا يوجد أحكام واقعيّة، و إنّما حكم الله هو ما أدّى إليه نظر الفقيه.

و من هنا يتبيّن خطأ علمائنا الأخباريّين حين شنّوا حملتهم ضدّ الاجتهاد مستندين إلى النصوص التي وردت عن أئمّة أهل البيتعليهم‌السلام في ذمّ الاجتهاد، فإنّ كلمة الاجتهاد في تلك النصوص ـ كما ذكرنا ـ لم تكن معبّرة عن الاجتهاد بالمعنى المصطلح هذا اليوم.

و كما أنّ الأخباريّين لم يكونوا محقّين في هذه القضيّة، فإنّهم محقّون إلى حدّ ما في انتقادهم الإفراط في اعتماد علم الأصول في الاستنباط، و إدخال مسائل كثيرة، و أبحاث مطوّلة، إمّا ليس لها دخل في الاستنباط، أو ليست ذات أثر كبير في اكتشاف الحكم الشرعي. و لكن انتقادهم و اعتراضهم على علم الأصول لم يتوقّف على هذا المقدار، بل ذهبوا إلى أنّ علم الأصول ليس له دخل بوجه في فهم الأحكام، و هذا هو جانب الإفراط في دعواهم، فعلى الرغم من أنّ ما ورد في الكتب الأصوليّة من قبيل كتاب الكفاية للآخوند الخراساني، و القوانين للمحقّق القمّيّ، و رسائل الشيخ

---

١ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٧، ص٢٩٩.

٢ . محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٢٤.

الأنصاري، و المعالم ليس بأجمعه مؤثّراً في فهم الأحكام، و لكنّ أهمّيّة القواعد الأصوليّة في مجال استنباط الأحكام أصبحت من البديهيات التي لا يمكن انكارها، خصوصاً بعد أن ابتعدنا عن عصر النصّ، و إلى ذلك أشار السيّد الخمينيﷺ بقوله:

و الإنصاف أنّ إنكارهم في جانب الإفراط، كما أنّ كثرة اشتغال بعض الطلبة بالأصول و النظر إليه استقلالاً، و توهّم أنّه علم برأسه، و تحصيله كمال النفس، و صرف العمر في المباحث غير المحتاج إليها في الفقه لهذا التوهّم في طرف التفريط، و العذر بأنّ الاشتغال بتلك المباحث يوجب تشحيذ الذهن و الأنس بدقائق الفنّ، غير وجيه.[١]

و لا يصحّ قياس زماننا إلى زمان الأئمّة بدعوى أنّ أصحاب الأئمّةﷺ عملوا على طبق النصوص التشريعيّة حرفياً، و بدون الحاجة إلى علم الأصول، و تطبيق القواعد العامّة، فإنّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنّ عمليّة الاستنباط و إن لم تكن بهذا الشكل المعقدّ و المتشابك، الذي هي عليه اليوم، لكنّها موجودة على كلّ حال بشكلها البسيط، بسبب قرب الفقيه من عصر النصّ، و بالتالي لم يكن يحتاج إلى دراسات معمّقة، و بحوث مطوّلة، فإنّ قربه من عصر التشريع عامل مساعد في سهولة اكتشاف النصوص، و التأكّد من صحّتها و يسّر فهمها. و لعلّ الباعث على اعتراض الأخباريّين على علم الأصول، و مخالفتهم لابتناء فقه المسائل الشرعيّة عليه، هو اعتقادهم أن علم الأصول سنّيّ المنشأ و الولادة، خصوصاً و أنّ ما شاهدوه في الكتب الأصوليّة الإماميّة من المباحث تشبه إلى حدّ كبير مباحث أصول فقه السنّة، مع اعتماد أهل السنّة كثيراً على الظنون، كالقياس و الاستحسان و الرأي ممّا هو منهيّ عنه.

فأوّلاً: أنّ أسبقيّة قوم إلى فنّ و علم لا يعدّ مثلبة لآخرين، بقدر ما يكون ميزة للسابق و فخراً له، وأخذ اللاحق من ذلك العلم أو تطويره لا يعدّ أمراً مستنكراً، كما يستفيد المسلمون اليوم من علوم الغرب.

---

١. روح الله الخميني، الاجتهاد و التقليد، ص١١ـ١٢.

و ثانياً: أنّ سبق أهل السنّة إلى علم الأصول يعتبر أمراً طبيعيّاً، لأنّ طبيعة علم الأصول أنّه نشأ لسدّ الحاجة في عمليّة الاستنباط للعناصر التي تدخل فيها من القواعد و العناصر المشتركة، و هذه الحاجة تأريخيّة «أي أنّها توجد و تشتدّ بعد أن يبتعد الفقه عن عصر النصوص، و لا توجد بتلك الدرجة في الفقه المعاصر لعصر النصوص.»[1]

فالإنسان المسلم كلّما كان أقرب إلى عصر النصّ، كلّما ندرت حاجته إلى قواعد لفهم النصّ، مادام قريباً من المنهل، و يتيسّر له الرجوع إلى المنبع كلّما دعته الحاجة، و ما دامت القرائن الكلاميّة و المقاميّة قائمة، و لكنّ الثغرات حدثت بعد أن صارت تلك الأحاديث و الروايات تأريخاً يستخرج من بطون الكتب، و يعتمد فيه على الرواة و المحدّثين الذين نقلوا ذلك التراث و ضاعت القرائن، و لم يعدّ الفقيه يعيش الظروف و الملابسات التي أحاطت بالنصّ، فلجأ إلى البحث في النصوص من حيث حجّيّتها، و القرائن الحافّة بها، و حيث إنّ مدرسة الخلفاء تعتقد بأنّ عصر النصّ قد انتهى بغروب شمس النبوّة الخاتمة، بينما يرى شيعة أهل البيت عليهم السلام امتداد عصر النصّ بعد النبي صلى الله عليه و آله في عترته المعصومين، فلذا يمكن تفسير سبق أهل السنّة في ذلك المضمار بسبب الحاجة التأريخيّة إلى ذلك العلم الناشئة من انتهاء عصر النصّ بالنسبة لهم في وقت مبكر، و هذا لا يعني أنّ التفكير الأصولي لم يكن له وجود في حياة الأئمّة عليهم السلام، و أنّه نشأ في عصر الغيبة، فقد ظهرت بذور التفكير الأصولي في أيّام الصادقين عليهما السلام لدى أصحابهم من قبيل أسئلتهم عن بعض العناصر المشتركة، كحجّيّة خبر الثقة، فقد ورد أنّ بعض أصحاب الإمام الرضا عليه السلام سأله عن وثاقة بعض الرواة ليأخذ منه أحكام الدين. قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم.»[2]

---

١ . محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٥١.

٢ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٤٧.

الاجتهاد الجماعي و التخصّص في أبواب الفقه

تعتبر فكرة الاجتهاد الجماعي من عناصر التجديد التي أوليت عناية خاصّة من الكثير في مجال التنظير، و إن كانت لم تنزل إلى مجال العمل بعد، رغم أنّ الدعوة إليه لم تكن قريبة العهد، فقد عقد المؤتمر الأوّل لمجمع البحوث الإسلاميّة في الأزهر بمصر في شوّال ١٣٨٣ الهجري، و دعا إلى الاهتمام بموضوع الاجتهاد الجماعي، و اعتماده كأسلوب من أساليب الاجتهاد، و جاء في قرار المؤتمر المذكور «إنّ الكتاب الكريم و السنّة النبويّة هما المصدران الأساسيان للأحكام الشرعيّة، و أنّ الاجتهاد و الاستنباط للأحكام الشرعيّة منهما حق لكلّ من استكمل شروط الاجتهاد المقرّرة، و كان اجتهاده في محلّ الاجتهاد، و أنّ السبيل لمراعاة المصالح و مواجهة الحوادث المتجدّدة هو أن يتخيّر من أحكام المذاهب الفقهيّة ما يفي بذلك، فإن لم يكن في أحكامها ما يفي به، كان الاجتهاد الجماعي المذهبي، فإن لم يَفِ كان الاجتهاد الجماعي المطلق، و ينظّم المجمع وسائل الوصول إلى الاجتهاد الجماعي بنوعيه ليؤخذ به عند الحاجة».[1]

كما ذكر الشيخ مرتضى المطهّري اقتراحاً في خصوص الاجتهاد الجماعي الذي أطلق عليه شورى الفقهاء، مؤكّداً أنّ التلاقح الفكري، و التعاون، و تبادل الأنظار و الأفكار بين الطراز الأوّل من العلماء، من شأنه أن يسهم في ظهور النظريات الجَديدة المفيدة و الصحيحة، و تبيّن النظريات و الأفكار الباطلة في وقت مبكر قبل أن يبتلي بها المحصّلون و المشتغلون في علوم الشريعة، و يرى أنّ حلّ المشكلات و التقدّم العلمي، لا يمكن انتظاره بدون التخصيص و تقسيم الأعمال، الذي يوفّره الاجتهاد الجماعي[2]، و يذكر الشيخ المطهري أنّ العلّامة الشيخ عبد الكريم الحائري اقترح في

---

١. نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص ٢٦٤.

٢. مرتضى المطهري، مجموعة الآثار، ج ٢٠، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

وقت مبكر طريقة للاجتهاد تعتمد على التخصّص في أبـواب الفـقه، بـمعنى أنّ كـلّ مجموعة من طلبة العلوم الدينيّة بعد تحصيل الإلمام في الفـقه، و إتـمام دورة فـقهية كاملة، تنبري إلى التخصّص في باب معيّن من أبواب الفقه الكثيرة، كأن يتوجّه واحد إلى التخصّص في المعاملات، و آخر إلى التخصّص في العبادات، كما هو الحال فـي العلوم الدنيويّة، كالطبّ، و يعتقد الشيخ المطهّري أنّ فكرة التخصّص لم تكن جديدة، بل هذه الحاجة و الضرورة ظهرت قبل مائة عام.[١]

إنّ الاجتهاد الجماعي هو استفراغ مجموعة من المجتهدين وسعهم لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي بطريق الاستنباط، و اتّفاق أكثرهم أو جميعهم على الحكـم بـطريق التشاور، و بعبارة مختصرة يعني ممارسة جماعيّة للاجتهاد، بـعد أن صـار الاجـتهاد الفردي لا ينهض بإعباء المستجدّات، و يقصر عن مواكـبة التـطوّرات السـريعة فـي مجالات الرقي و التقدّم العلمي الذي ألقى بتأثيراته على حياة الإنسان، و برزت مشاكل و تحدّيات تحتاج إلى حلول، و تتّضح أهمّيّته إذا عرفنا أنّ تلاقح الأفكـار و تـبادل وجهات النظر و النقد و التمحيص و التعمّق في الأفكار و النظريات، إذا كان يقوم به جماعة مختصّة و متبحّرة في علوم الشريعة، و منتفعة من العلوم الزمنيّة، و معتمدة على نظر المتضلّعين فيها، سوف يحقّق في الغالب الدقّة و الإصابة، و يجنب الاجتهاد أخطاء الاجتهاد الفردي.

إنّ الاجتهاد الجماعي يعتبر من أفضل الوسائل الناجعة لعلاج القـضايا المـعاصرة المتشابكة و المعقّدة، التي قد يحتاج إلى معرفة الحقّ، و الوصول إلى رؤية واقعيّة فيها إلى أكثر من علم و اختصاص، فالاجتهاد اليوم يحتاج إلى عالم موسوعي، متخصّص في مجالات متعدّدة، و هذا ما يجعله مستعصياً على فرد واحد؛ إذ كيف يمكنه التوفّر على هذا القدر الكبير من العلوم و المعارف و الاختصاصات، فلذا يحتاج إلى من يكمله

١. المصدر، ص١٨٢ ـ١٨٣.

و يرفده في المجالات التي قصر باعه فيها، و التي أصبحت لازمة للفقيه، و من ضرورات الاجتهاد و اكتشاف الحكم الشرعي أو تقليل الخطأ على الأقلّ بسبب تعاضد أهل الاختصاص في دراسة الواقعة بكلّ حيثياتها، كلّ من جهة اختصاصه.

فالاستيعاب الكامل للواقعة، و الدراسة العلميّة الموضوعيّة لمفرداتها عبر المتخصّصين، و بواسطة الخبراء في معرفة موضوعات الأحكام الشرعيّة، يساعد بشكل كبير في استنباط الحكم المطابق أو القريب إلى الواقع. فالفقيه اليوم لأجل استنباط حكمٍ شرعيٍّ يتعلّق بالمعاملات المصرفيّة، يلزمه الاطّلاع على طبيعة تلك المعاملات، و نوعيّة الفائدة المصرفيّة، و هل ينطبق عليها الربا، أو أنّ ملاك تحريم الربا غير موجود في تلك المعاملات، و لاستنباط حكم الصلاة أو الصوم في القطب مثلاً يلزمه الاستعانة بعلماء الجغرافيا أو الطبيعة أو الأنواء؛ لمعرفة طبيعة الحياة هناك، و مقدار الليل و النهار، ليمكنه الإفتاء بعد معرفة الموضوع، و يصدق هذا بالنسبة إلى الإفتاء في مجال التأمين، و المعاملات الاقتصاديّة الحديثة، و في الأحكام المرتبطة بميدان الطبّ، كأطفال الأنابيب، أو التلقيح الصناعي و نحو ذلك.

مجال الاجتهاد الجماعي

توجد في الشريعة نوعان من الأحكام و القضايا، النوع الأوّل منها: هو ما نصّت الشريعة على حكمه بشكل واضح و صريح، و النوع الآخر: هو ما لم يوجد فيه نصّ بالخصوص إمّا بسبب عوامل معيّنة أدّت إلى ضياعه، أو باعتبار أنّه من المسائل المستحدثة، أو كان النصّ في المورد ظنّيّاً أو عامّاً.

أمّا في الحالة الأولى: فلا يجوز الاجتهاد في موردها، و هذا محلّ اتّفاق، و سمّوه بالاجتهاد في مقابل النصّ، و أمّا الحالة الثانية: و هي ما فقد النصّ الخاصّ، أو كان ظنّيّاً، فهي مجال الاجتهاد سواءً كان على صعيد الاجتهاد الفردي، أو الاجتهاد الاجتماعي، و طبيعة الاجتهاد في هذا القسم هو بتوظيف القواعد و العمومات الواردة

من قبل الشارع، فإنّه بهذا المعنى لا تخلو منه واقعة من الوقائع أو نازلة، فعلى أقلّ تقدير يوجد في موردها أصل عملي، و وظيفة الفقيه أن يوظّف تلك القواعد و الأصول توظيفاً مناسباً، ليخرج بنتيجةٍ أقرب إلى الواقع، فالشارع ـ و تسهيلاً على الناس و تنظيماً لطريقة استفادة الأحكام ـ وضع قواعد كلّيّة، و مبادئ عامّة يستفاد منها حكم ما يستجدّ من وقائع. و ما يخضع للتطوّر من موضوعات الأحكام، و الوقائع و الحوادث، و إن كانت قد تخلو من نصّ خاصّ، إلّا أنّها لا تعدم النصّ العامّ، و القاعدة الكلّيّة التي يستوحى منها الحكم في القضيّة الحادثة.

و خلاصة القول أنّ الجزئيات إمّا أن تكون منصوصة من قبل الشارع في الكتاب أو السنّة، و إمّا لم تكن كذلك، و هذا هو مجال الاجتهاد على ضوء الكتاب و السنّة، و كما نبّهنا إلى أنّ هذا المجال يشمل الاجتهاد الفردي و الجماعي على حدّ سواء، لكنّ الاجتهاد الجماعي تبرز أهمّيّته بصورة خاصّة فيما يكثر فيه الاختلاف، و تتعدّد فيه الآراء، كالمعاملات، و ما كان يخضع للمتغيّرات و المصالح و الأعراف دون ما كان يقلّ فيه الخلاف، كالعبادات الذي قد تقلّ الضرورة إليه، و يكتفى بالاجتهاد الفردي المتعارف.

الاجتهاد الجماعي في المتغيّرات

إنّ من الأحكام ما كان مبنيّاً على العرف، و كما اشتهر بأنّ كثيراً من موضوعات الأحكام الشرعيّة عرفيّة، أو كان مبنيّاً على المصلحة، و كلّاً من العرف و المصلحة من المتغيّرات. و هناك من الأحكام ما يتأثّر بالزمان و المكان، فيتغيّر الحكم تبعاً لتغيّرهما، و هذه الأقسام من المتغيّرات التي يتأثّر الحكم الشرعي بهما، و التي تعتبر مجال الاجتهاد المشروع، تحتاج إلى دقّة بالغة و إمعان، لخطورة الولوج فيها دون معرفة و تخصّص، و إبداء النظر فيها من غير العالم المتخصّص قد يؤدّي إلى التلاعب بأحكام الشريعة و تحريفها، و ربّما إلى خلط الثابت بالمتغيّر و إعطاء حكم أحدهما للآخر،

فلأجل صيانة الاجتهاد في المتغيّرات من الخلط و الالتباس، تظهر ضرورة أن يقوم بهذا العمل مجموعة من الفقهاء المتخصّصين بالشريعة من أهل التقوى و الصلاح، مع الاستعانة بالمختصّين بالعلوم و الموضوعات الحديثة، ممّا يرتبط موضوع الحكم الشرعي باختصاصه، ففي الوقت الذي يضمن الاجتهاد الجماعي في هذا المجال الدقّة إلى حدّ كبير، يجنّبنا تأثيرات الهوى و العوامل الذاتيّة.

دليل الاجتهاد الجماعي

ربّما ذكر له من القرآن آيات ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[1] و ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾.[2]

و أمّا من الروايات، فقد يدلّ عليه ما ورد عن سعيد بن المسيّب عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «قلت: يا رسول الله الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل به القرآن و لم نسمع فيه منك شيئاً، قال: أجمعوا له العالمين، أو قال العابدين من المؤمنين و اجعلوه شورى بينكم، و لاتقضوا فيه برأي واحد.»[3]، أي برأي فردي، بل المطلوب هنا الاجتهاد الجماعي من أهل العلم.

التبويب الفقهي

من الأهمّيّة بمكان أن يكون التبويب الفقهي شاملاً لجميع أبواب الفقه المعروفة، و حاصراً لموضوعاتها بحيث لا يشذّ منها كتاب، و لكنّ الأهمّ منه أن يبوّب بشكل يناسب العصر، و يفي بمتطلّباته، و يبرز دوره في حياة الإنسان، و قدرته على تنظيم الحياة، و الاستيعاب لمختلف جوانبها و شؤونها، كعلاقته بربّه و أسرته و مجتمعه، و

---

١ . آل عمران:١٥٩.

٢ . الشورى:٣٨.

٣ . عليّ بن حسام الدين المتّقي الهندي، كنز العمّال، ج٢، ص٢٤٠.

و ذكر ابن حزم الرواية أيضاً في الإحكام، ج٦، ص٧٦٧ و فيه «لم ينزل فيه قرآن و لم يمض فيه منك سنّة».

كذلك شؤون الدولة وعلاقتها بسائر الدول و المجتمعات الأخرى، و يبرز الكفاءات و القدرات التي ينطوي عليها هذا الفقه، و التي تنظّم كلّ شؤون الكون و المجتمع، و تشتمل على ما يلبّي حاجات الإنسان المتنوّعة.

فالتبويب الفقهي يعبّر عن طريقة تفكير الفقيه و رؤيته للواقع، و من هنا، فإنّ الجري على تبويب معيّن من التبويبات السابقة ممّا جرى عليها الفقهاء السابقون لا يعدّ ملزماً، و ربّما يكون عائقاً عن تطوير الفقه بالشكل الذي ينسجم مع مستجدّات الحياة، فالتبويب القديم كان يعبّر عن ذهنيّة الفقيه و فهمه لزمانه، و ربّما يكون ملائماً إلى حدّ كبير لذلك الزمان، و لكن هذا لا يعني أنّه نسخة دائمة لجميع العصور، فإنّ كلّ زمان له مقتضياته، و الحياة في تجدّد في كلّ شيء حتى في المفاهيم و المصطلحات، فلابدّ من صياغة جديدة بشكل يسهل الرجوع إلى باب كلّ مسألة عند مواجهة المستحدثات، و لذلك ذكر البعض أنّ التبويب و القولبة المناسبة للأبواب الفقهيّة تؤثّر في استنباط الفقيه، و أنّها عنصر من عناصر المنهج المتكامل لاستنباط فقه الحوادث الواقعة أو المسائل المستجدّة.[١]

و هذه جملة من التبويبات المعروفة التي لا يجب التعبّد بها رغم روعتها.

تبويب المحقّق الحلّي في كتاب الشرائع

نلتقي في هذا الكتاب لأوّل مرّة في تاريخ الفقه الإسلامي بمنهجة فقهيّة جديدة وتنظيم جديد. و في هذا المنهج تتوزّع أبواب الفقه حول محاور أربعة، وحصر المحاور في الأربعة حصر عقلي لا يقبل الزيادة والنقصان. وأمّا إذا كانت الغاية من المنهج إبراز دور الفقه في حياة الإنسان وقدرته على تنظيم حياة الإنسان و استيعابه لمختلف جوانب حياته في علاقته باللّه تعالى وبأسرته وبالمجتمع وبالدولة وغير ذلك، فلا شكّ

---

١ . فقه أهل البيت، العدد ٣٤، السنّة التاسعة ص٦٩.

أنّ هذا المنهج لا يفي بهذه المهمّة، وعلى الفقهاء المعاصرين أن يهتمّوا بـوضع مـنهج جديد للفقه يبرز الكفاءات والقدرات والثروات التي ينطوي عليها هذا الفقه؛ لاستيعاب كلّ شؤون وحاجات الإنسان.

فالكتاب ينقسم إلى أربعة أقسام:

١. العبادات، ٢. المعاملات، ٣. الإيقاعات، ٤. الأحكام.

وكلّ قسم يحتوي على مجموعة من الكـتب الفـقهيّة، و قـد بـيّن الشـهيد الأوّل في القواعد أسـاس هـذا التـقسيم بشكـل مـختصر، و يـتضمّن أنّ الحكـم الشـرعي إمّا أن يكون غـايته الآخـرة أو الدنـيا و الأوّل: العـبادات، و الثـاني: إمّـا أن يـحتاج إلى عبارة أو لا يحتاج إليها، و ما يحتاج إليها من طرفين فهو العقود، أو مـن طـرف واحد و هو الإيقاعات، فيبقى ما لا يحتاج إلى عبارة و هو القسم الأخير الذي سمّي بالأحكام.[١]

فهذه أربعة أقسام تضمّ كلّ أبواب الفقه في حصر عقلي:

فالعبادات و هي المتقوّمة بقصد القربة و يـدخل تـحتها الصـلاة والصـوم والحـجّ والاعتكاف والخمس والزكاة والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

و العقود تحتاج إلى طرفين مع عدم لزوم القربة فيها، و يدخل تحتها البيع والشركة والمضاربة والإجارة والنكاح.

و الإيقاعات: لا تلزم فيها القربة أيضاً، و تتحقّق بطرف واحد، و يدخل تحتها مثل الطلاق والعتق.

و الأحكام: هي ما لم يكن أحد الثلاثة السابقة، مثل الإرث والحدود.

و منهج المحقّق هذا كان و لايزال رائجاً في الحـوزات العـلميّة الشـيعيّة، و عـلى أساسه تنظّم أبحاث دروس الخارج، و هو كما علمنا حاصر للأبواب الفقهيّة، و لكن لو

---

١. محمّد بن مكّي العاملي، القواعد و الفوائد، ج ١، ص ٣٠.

أخذنا بالاعتبار التطوّرات و المستحدثات التي تتسارع في حياة الإنسان اليوم، فإنّنا نحتاج إلى فقه بتبويب جديد يمكنه أن يضع المسائل الجديدة في مكانها المناسب، ففقه البيئة و التلوّث البيئي هل نضعه ضمن باب المياه أو نستحدث ما يلائمه؟ و ماهو الباب المناسب لمسألة الاستنساخ البشري...؟ إنّ هذه المسائل و نحوها جديرة بالاهتمام؛ لأنّ معرفة باب المسألة و محلّها المناسب ييسّر على الفقيه التعرّف على الروايات و مظانّ الأدلّة التي ترتبط بها، و يسهل عليه فهم حكمها الشرعي.

تبويب الشهيد الصدر

ومن المناهج الجيّدة الحديثة لفقهائنا المحدثين، التنظيم الذي يذكره الشهيد المحقّق الصدر في مقدمة كتابه الفتاوى الواضحة و يقول:

وأحكام الشريعة على الرغم من ترابطها و اتّصالها بعضها ببعض يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام كما يلي:

١. العبادات. وهي الطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والحجّ والعمرة والكفّارات.

٢. الأموال. وهي على نوعين:

أ. الأموال العامّة، ونريد بها كلّ مال مخصّص لمصلحة عامّة، ويدخل ضمنها الزكاة والخمس، فإنّهما على الرغم من كونهما عبادتين يعتبر الجانب المالي فيهما أبرز، وكذلك يدخل ضمنها الخراج والأنفال وغير ذلك، والحديث في هذا القسم يدور حول أنواع الأموال العامّة، وأحكام كلّ نوع وطريقة إنفاقه

ب. الأموال الخاصّة، ونريد منها ما كان مالاً للأفراد، واستعراض أحكامها في بابين:

الباب الأوّل: في الأسباب الشرعيّة للتملّك أو كسب الحقّ الخاصّ، سواء كان المال عيناً ـ أي مالاً خارجيّاً ـ أو مالاً في الذمّة، وهي الأموال التي تشتغل بها ذمّة شخص لآخر، كما في حالات الضمان والغرامة.

ويدخل في نطاق هذا الباب أحكام الإحياء والحيازة والصيد والتبعيّة والميراث والضمانات والغرامات بما في ذلك عقود الضمان والحوالة والقرض والتأمين وغير ذلك.

الباب الثاني: في أحكام التصرّف في المال، ويدخل في نطاق ذلك البيع والصلح والشركة والوقف والوصيّة وغير ذلك من المعاملات والتصرّفات.

۳. السلوك الخاصّ. ونريد به كلّ سلوك شخصي للفرد لا يتعلّق مباشرة بالمال، ولايدخل في عبادة الإنسان لربّه، وأحكام السلوك الخاصّ نوعان: الأوّل: ما يرتبط بتنظيم علاقات الرجل مع المرأة، ويدخل فيه النكاح والطلاق والخلع والمباراة والظهار والإيلاء وغير ذلك. الثاني: ما يرتبط بتنظيم السلوك الخاصّ في غير ذلك المجال، ويدخل فيه أحكام الأطعمة والأشربة، والملابس والمساكن، وآداب المعاشرة، وأحكام النذر واليمين والعهد، والصيد والذباحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك من الأحكام والمحرّمات والواجبات.

٤. السلوك العامّ. ونريد به سلوك وليّ الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب ومختلف العلاقات الدوليّة، ويدخل في ذلك أحكام الولاية العامّة، والقضاء، والشهادات، والحدود، والجهاد وغير ذلك.[1]

و الملفت للنظر في هذا المنهج هو وضع الخمس و الزكاة في قسم الأموال العامّة، و الغالب هو أن يكون محلّها هو العبادات، و هو أمر يرتبط بغلبة الجانب المالي أو العبادي القربي فيهما، و ربّما وضعوها في جملة الأحكام السلطانيّة.

و قد يكون الإرث أنسب بالأحوال الشخصيّة من قسم الأموال الخاصّة، و على كلّ حال فإنّ النقد من المتخصّصين قد يبرز محاسن التقسيم و ما قد يكون فيه من نقاط ضعف.

---

١. محمّد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، ج ١، ص ١٣٢-١٣٤.

تبويب مصطفى الزرقا

و من المناهج الجيّدة المنهج الذي ذكره مصطفى أحمد الزرقا في المدخل الفقهي العام، ومنهجته تميل إلى اصطلاحات الفقه الوضعي مع إضافة ما يفقده هذا الفقه و هو القسم الأوّل الآتي.

و على كلّ حال فقد قسّم الأحكام الشرعيّة إلى:

١. الأحكام المتعلّقة بعبادة الله تعالى (العبادات).

٢. الأحكام المتعلّقة بالأسرة من نكاح وطلاق و نسب و نفقة (الأحوال الشخصيّة).

٣. الأحكام المتعلّقة بالنشاط الاكتسابي، و تعاملاتهم، و فصل منازعاتهم.

٤. الأحكام المتعلّقة بسلطان الحاكم على الرعيّة، و بالحقوق و الواجبات بينهما، و هي ما تسمّى بالأحكام السلطانيّة.

٥. الأحكام المتعلّقة بعقاب المجرمين، وضبط النظام الداخلي (العقوبات).

٦. الأحكام المتعلّقة بتنظيم علاقة الدولة بالدولة الأخرى (الحقوق الدوليّة).

٧. الأحكام المتعلّقة بالأخلاق والحشمة و هي المسمّاة بـ«الآداب».[1]

تبويب عبد الكريم بي آزار الشيرازي

ذكر مصنّف كتاب رسالة نوين تبويباً حاول فيه الاقتراب من روح العصر في الاصطلاحات التي اختارها لعناوين الأبواب الفقهيّة التي وردت في كتاب تحرير الوسيلة، و قد ذكر أنّ هذا التبويب يعتبر تطويراً للتقسيم الرباعي الذي جعله المحقّق الحلّي محوراً لأبحاث كتابه المعروف شرائع الإسلام، و لكن بعناوين أوسع

---

١. مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج١، ص٦٦ـ٦٧.

ومستوعبة لجوانب الحياة، تبدأ مع الإنسان من حين الولادة و انعقاد النطفة و تستمرّ حتى ما بعد الموت.

و قد قسّم أبواب الفقه في هذا المصنّف إلى أربعة أقسام، و جعل كلّ قسم منها متعلّقاً بجانب من جوانب حياة الإنسان، و إليك التصنيف:

ألف. العبادات الفرديّة و هي:

١. الطهارة والنظافة، ٢. الصلاة والاحتياج إلى الله، ٣. الصوم وضيافة الله، ٤. الاعتكاف. ٥. الحجّ وزيارة بيت الله.

ب. المسائل الاقتصاديّة و هي:

الفرع الأوّل: في الاقتصاد السياسي والاجتماعي و هي:

١. الأموال في الإسلام، ٢. الزكاة، ٣. الخمس.

الفرع الثاني: في الاقتصاد الشعبي و هي:

١. الوقف، ٢. الحبس، ٣. الهبة، ٤. الصدقة، ٥. الوصيّة (بالثلث)، ٦. النذر، ٧. الكفّارة، ٨. الحجّ.

الفرع الثالث: في الاقتصاد الزراعي و هي:

١. الشركة، ٢. القسمة، ٣. الشفعة، ٤. المزارعة (الشركة في الإنتاج الزراعي)، ٥. المساقاة (الشركة في المزارع والمياه)، ٦. الإجارة والخلوّ، ٧. الاستخدام، ٨. الجعالة.

الفرع الرابع: في الاقتصاد التجاري و هي:

١. التجارة، ٢. الصلح، ٣. المضاربة، ٤. الربا، ٥. الوديعة، ٦. البنوك، ٧. الحوالة (السندات)، ٨. اليانصيب، ٩. الضمان.

ج. مسائل العائلة و هي سبعة فروع:

الفرع الأوّل: في تأسيس العائلة و هي:

١. الخطبة، ٢. عقد الزواج، ٣. أولياء العقد، ٤. المحارم، ٥. تغيير الجنس، ٦. الزواج المؤقّت، ٧. العيوب الموجبة للفسخ .

الفرع الثاني: في حقوق العائلة و هي:

١. المهر، ٢. الاقتصاد العائلي، ٣. الحقوق القضائيّة والجزائيّة، ٤. التلقيح الصناعي، ٥. حقوق الطفل، ٦. الدفاع عن النفس والعائلة.

الفرع الثالث: في التغذية والصحّة و هي:

١. الصيد، ٢. الذبح، ٣. الأطعمة المحلّلة والمحرّمة، ٤. الأشربة المحلّلة والمحرمّة.

الفرع الرابع: في التسلية والهوايات و هي:

١. الموسيقى والغناء، ٢. الراديو والتلفزيون، ٣. الرسم، التصوير، النحت، ٤. القمار و المسابقات و لعب الشطرنج، ٥. الذنوب الكبيرة.

الفرع الخامس: في الطلاق و هو كما يلي:

١. الطلاق الرجعي، ٢. الطلاق البائن، ٣. الخلع، ٤. المباراة.

الفرع السادس: في الموت و هو:

١. الغسل، ٢. التكفين، ٣. الحنوط، ٤. التشييع، ٥. الصلاة على الميّت، ٦. الدفن.

الفرع السابع: في الإرث و هو:

١. موجبات الإرث، ٢. موانع الإرث، ٣. سهام الإرث.

المسائل السياسيّة والحقوقيّة و هي على قسمين:

أوّلاً: سلطة الدولة (المسائل السياسية) و هو على ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل: في حكومة القانون و هي:

١. القانون والشريعة، ٢. ضرورة تشكيل الحكومة لتنفيذ القانون، ٣. خصوصيات حكومة القانون، ٤. حكومة القانون مع الولاية والإشراف للفقيه

الفرع الثاني: في حكومة الشعب و هي:

١. حكومة الشعب في حمى الوحدة والتعاون، ٢. حكومة الشعب والمراقبة العامّة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، ٣. حكومة الشعب والدفاع العامّ.

الفرع الثالث: في العاملين و هم:

١. رئيس الجمهوريّة، ٢. الوزراء، ٣. المحافظون، ٤. مجلس الشورى الإسلامي، ٥. السلطة القضائيّة، ٦. الحرس، ٧. البوليس، ٨. جهاد البناء

ثانياً: المسائل الحقوقيّة و هي في فروع:

الفرع الأوّل: الحقوق القضائيّة: ١. القضاء، ٢. الشهادات.

الفرع الثاني: الحقوق التنفيذيّة و هي:

١. الحدود، ٢. القصاص، ٣. الديات، ٤. الضمان.

الفرع الثالث: حقوق الأقليّات.[١]

و التبويب كما ترى شامل لجميع أبواب الفقه، و هو مشابه لتبويب المحقّق و إن لم يذكر الأقسام الأربعة التي حصر المحقّق الفقه فيه، و الحداثة فيه في بعض المصطلحات المعاصرة، و لعلّ بعضها تناسب التقسيمات المعروفة المستعملة في الدولة الإسلاميّة في إيران، مثل الحرس، و جهاد البناء.

و ربّما يلاحظ ـ و الله العالم ـ على جعل بعض الفروع تحت عناوين لعلّها تناسب غيرها، مثل الفروع المذكورة تحت عنوان الموت، و لا أدري هل يناسب جعلها تحت مسائل العائلة. مع أنّ بعضها ترتبط بالطهارة و بعضها ترتبط بالصلاة، و أيّ ارتباط للموت بالعائلة، و لعلّ هناك نكتة في ذلك خفيت علينا.

---

١. عبد الكريم بي آزار الشيرازي، رسالة نوين، ص٥٤ ـ ٥٩.

الفصل الثاني:

القواعد و العمومات

تمهيد في العموم و الإطلاق

البحث الأوّل: الأصول العمليّة

البحث الثاني: مقاصد الشريعة

البحث الثالث: علل الأحكام أو الملاكات

البحث الرابع: قاعدة العناوين الثانويّة

البحث الخامس: القواعد الفقهيّة

تمهيد في الإطلاق و العموم

يلزم على الإنسان التابع للشريعة أن يوفّق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة و الشريعة التي يتّبعها، و لا يجوز له التماس حكم الوقائع التي تواجهه، و المستحدثات و النوازل التي تلمّ به من مصدر آخر غيرها، و هذا يعني بالضرورة أن تتوفّر الشريعة على ما يكون ناجعاً في حلّ مشاكله و متطلّبات حياته، فهل بإمكان الشريعة أن تهيّئ له ما يكون مرجعاً في حلّ المعضلات، و الحلول المناسبة لمقتضيات الزمان الذي يعيشه، و هل تشتمل من التشريعات ما هو نافع في الإجابة على النوازل و المستحدثات... إنّ الشريعة قد أمرت باتّباع ما فيها من أحكام ﴿ٱتَّبِعُوا مَاأُنْزِلَ إِلَيْكُم مِن رَبِّكُمْ﴾[1] و وصفت بالظلم من يتجاوز عليها ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[2] فلا يصحّ الاعتقاد بأنّ هذه الشريعة ستترك الإنسان يواجه الصعاب و المشاكل و المستجدّات في مسيرته في الحياة الدنيا ملتمساً الموقف من غيرها... إنّ الملاحظ لآيات الكتاب الكريم و ما ورد عن المعصومين، يجد بما لا مجال فيه للشكّ أنّ الشريعة تشتمل على كلّ ما يلزم الإنسان من متطلّبات الحلّ بما اشتملت عليه من نصوص، و ما حوته من قواعد و أصول، فها هو القرآن يصرّح بأنّه قد بيّن فيه حكم جميع الأشياء ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً

---

١ . الأعراف:٣.

٢ . الطلاق:١.

وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[١] و لابدّ أن تتّصف الشريعة الخاتمة بذلك، و إلّا لما كانت خاتمة الديانات، و لاحتيج إلى بعث نبي آخر برسالة أخري تكمل مسيرة الشريعة التي قبلها، لكنّ الله تعالى شأنه قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلاَمَ دِيناً﴾[٢] فالإسلام خاتم الشرائع و الديانات، و محمّد خاتم الرسل، و لابدّ للإنسان من التماس الدواء و العلاج من شريعة الإسلام... فلا تخلو هذه الشريعة ممّا ينفع الإنسان من أوامره و نواهيه، و ها هو النبي صلى الله عليه وآله يصرّح بأنّه «ما من شيء يقرّبكم من الجنّة و يباعدكم من النار إلّا و قد نهيتكم عنه و أمرتكم به».[٣] و قال الصادق عليه السلام: «إنّ الله تبارك و تعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء حتى و الله ما ترك شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلّا و قد أنزله الله فيه»[٤]، و روي عن الباقر عليه السلام «إنّ الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلّا أنزله في كتابه، وبيّنه لرسوله، و جعل لكلّ شيء حدّاً، و جعل عليه دليلاً يدلّ عليه، و جعل على من تعدّى ذلك حدّاً».[٥] و عن الرضا عليه السلام: «إنّ الله لم يقبض نبيّه حتى أكمل له الدين، و أنزل عليه القرآن، فيه تبيان كلّ شيء، بيّن فيه الحلال و الحرام و الأحكام، و جميع ما يحتاج إليه الناس كملاً، فقال عزّوجلّ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[٦]»[٧]، ... و لكن لقائل أن يقول: إنّ الكثير من المسائل التي استجدّت في زماننا، و القضايا التي ظهرت على الساحة العالميّة هذا اليوم، ليس لها أثر في القرآن أو السنّة، فأين هو حكم التلقيح الصناعي؟ و في أيّ آية أو حديث ورد حكم الاستنساخ البشري؟ و هل تدلّني

---

١ . النحل:٨٩.

٢ . المائدة:٣.

٣ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٧٤.

٤ . المصدر، ج ١، ص ٥٩.

٥ . المصدر.

٦ . الأنعام:٣٨.

٧ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٩٩.

على الموقف من العولمة؟ و هل عقد التأمين الذي استحدث في هذا الزمان ورد ذكره في قرآن أو سنّة...؟ و قس على ذلك ما استجدّ من وقائع زخرت بها المدنيّة المعاصرة من التلفاز و السينما و الانترنيت، كما أنّ الكشوف و الاختراعات الجديدة جعلت الإنسان يتساءل عن حكم عباداته فضلاً عن معاملاته، فكيف يصلّي في الطائرة، أو على سطح القمر، أو في القطب؟ و ما هو حكم الطرق الجديدة في المضاربة و التجارة، التي قد تشترك مع الوسائل السابقة في الاسم فقط...؟ هذه و غيرها صارت من الأمور التي يتساءل الإنسان المعاصر عن موقف الشريعة منها، و في الوقت الذي يستبعد البعض وجود الإجابة عليها في أحكام الشريعة الإلهيّة، لكنّه يذهب إلى أنّ القوانين الوضعيّة و المدنيّة قد عالجت ذلك، و أنّها تشتمل على القوانين و النصوص التي تتعلّق بالوقائع و المستجدّات، و الموقف منها، فانظر كيف يستكثر على خالق الإنسان ما لايستكثره على الإنسان.

الإسلام يضع الحلّ

إنّ القرآن كتاب هداية، وهذا بنفسه يستدعي أن يأخذ بيد الإنسان و يقوده لما فيه صلاحه، و يرشده إلى الحلول و المعالجات التي تتعلّق بحياته الاجتماعيّة و المدنيّة، كما هو الحال بالنسبة إلى تنظيم علاقته مع ربّه و خالقه، فالهداية لا تنحصر في مجالٍ ما دمنا نعتقد أنّ الإسلام دين كامل و مستوعب للحياة كلّها، فلابدّ أن يحمل كتاب الله في طيّاته الحلول الشافيّة و الأجوبة الكافية لما يتعرّض له الإنسان في حياته، و يحتاج إليه لقيادة سفينة الحياة، و مركبة الدنيا التي يبحر فيها، و التي جعله الله قائدها و ربّانها، و وصفه بالخليفة ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]... و للنكتة السابقة ذاتها ـ و هي كون القرآن كتاب هداية ـ فإنّ ذلك يوجّه لنا عدم تعرّض القرآن لكلّ الجزئيات و

١. البقرة: ٣٠.

التفصيلات و خصوصيات القضايا، خصوصاً المواضيع المستجدّة التي لم تكن محلّ ابتلاء إنسان عصر النصّ، و لو كان من اللازم عليه أن يتعرّض للتفصيلات و الجزئيات، لكان يلزم ذلك الحاجة إلى أسفار من الكتب، و هو أمر غير عقلائي أو عملي، خصوصاً بالنسبة للأحكام الشرعيّة التي لم تقع موضوعاتها بعد، و لم يبتل بها...و لذلك سلك الإسلام في القرآن و السنّة طريقاً معقولاً، ففي الوقت الذي لم يتعرضّ لتفصيلات الأشياء و المصاديق إلّا أنّه أشار إليها، و أدخلها تحت عناوين و كبريات و قواعد مستفادة من نصوصه، فالشريعة تشتمل على نوعين من البيان لأحكام الأشياء و الوقائع، فتارةً تبيّن الحكم الشرعي بالنسبة للموضوع المعيّن بشكل صريح، و تنصيص عليه بالخصوص، و أخرى تبيّنه في ضمن عنوان يشمله و غيره بدون أن تذكره بالاسم، أو تنصّ عليه بالخصوص بأن تجعله تحت ما يسمّى بالعموم و الإطلاق.

و بعبارة أخرى: المفاهيم الكلّيّة و القواعد العامّة التي من أبرزها القواعد الفقهيّة، و هذا النوع من البيان قد سار عليه العقلاء، فلو قال المولى العرفي ـ أكرم الجيران ـ فأكرم المأمور بعض الجيران و ترك إكرام البعض الآخر، فإنّ المولى لا يقبل منه ذلك، و العرف يساعده على هذا الفهم، و لا يقبل اعتذار المأمور بأنّه قد فعل ذلك، و أمتثل الأمر بإكرام بعضهم، و الشريعة ليست غريبة عن عرف العقلاء و سيرتهم؛ لأنّ الشارع سيّد العقلاء، كما يقولون، بل هو الذي سنّ لهم الضوابط التي يسيرون عليها لكن يبقى أنّ عمليّة تطبيق الكلّيّات و القواعد على المصاديق و الجزئيات ليس بالأمر السهل دائماً، بل إنّ عمليّة التطبيق تحتاج إلى قريحة و ذوق و فهم دقيق لطبيعة العلاقة بينهما، فربّما يدخل غير المختصّ جزئيّاً و مصداقاً تحت كلّي و عامّ أجنبي عنه، كما أنّ صدق العامّ على الخاصّ لا يعني دخوله تحته، على كلّ حال، فكم من عامّ أخرج عنه بعض أفراده حتى اشتهر «ما من عامّ إلّا و قد خصّ»... و من هنا كان الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة من الضرورات التي تبعث فيها الحياة، و تجعلها ذات رونق و روعة، و في تجدّد و نضارة

دائمة، و هو أمر أوكل للمتخصصين في الشريعة، و المطّلعين على أسرارها و نكاتها، و الاجتهاد الذي يعني:

«بذل المجهود و استفراغ الوسع في فعل من الأفعال، و لا يستعمل إلّا فيما فيه كلفة و جهد... لكن صار في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[١]، و عرّفه ابن حزم بـ «أنّه افتعال من الجهد، فهو في الدين إجهاد المرء نفسه في طلب ما تعبّد الله به في القرآن»[٢]، فإنّ هذا الجهد ليس جهداً عادياً، فإنّ العلم بأحكام الشريعة يحتاج إلى الاطّلاع على علوم كثيرة اطّلاع المتخصّص، لا اطّلاع الهاوي حتى يكون بيان الحكم الشرعي مستنداً إلى العلم لا الحدس و الظنون، فإنّ وظيفة الفقيه وظيفة النبيﷺ و أوصيائه؛ لأنَّ العلماء ورثة الأنبياء، و دورهم امتداد لدورهم في بيان الشريعة، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٣]، أمّا ما هي الطريقة التي يتمّ بها الاجتهاد؟ فهناك اختلاف في التفسير لبذل الجهد، فهناك من فسّره بالعمل بالرأي، بمعنى أنّ الفقيه إذا واجه النازلة ينظر في الكتاب و السنّة، فإذا لم يجد شيئاً فيهما حول حكم النازلة ـ حسب اعتقاده ـ و افترض خلوّ الواقعة من الحكم الشرعي، لجأ إلى وضع حكم شرعي لتلك الواقعة المستجدّة مستنداً على تفكيره الشخصي، و رأيه الخاصّ، ثمّ ينسب ذلك إلى الشارع و يضعه إلى جانب أحكام الشريعة... و هذا بنفسه اتّهام للشريعة بالنقص و الخلوّ من حكم الوقائع، و هو في الواقع تسليم بما ذكره المستشكل من خلوّ القرآن و السنّة من حكم كثير من الوقائع، و اعتمدوا في شرعيّة هذا العمل على ما رووه عن النبيّﷺ من قوله: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران و إذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر»[٤]... و في

---

١ . أبو حامد محمّد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٤٢.

٢ . ابن حزم الأندلسي، الإحكام، ج ٥، ص٦٨٩.

٣ . النحل: ٤٤.

٤ . مسلم بن الحجّاج النيسابوري، صحيح مسلم، ج ٥، ص١٣١.

مقابل هذا الرأي ذهب آخرون إلى المنع من اللجوء إلى القياس في معرفة الأحكام؛[١] لأنّ الشريعة لا يمكن أن تخلو من حكم واقعة و نصّ عليها حتى في مجال المستجدّات و النوازل، غاية الأمر أنّ الشريعة قد تلجأ إلى بيان الحكم بغير طريق التنصيص المباشر، و ذلك ببيان حكم الموضوع الخاصّ ضمن بيان كلّي و عامّ يصدق عليه و على غيره من المصاديق التي تدخل تحت ذلك العنوان.

وعمومات الشريعة و قواعدها الكلّيّة التي بيّنت في القرآن و السنّة أو استفيدت منها لها أشكال مختلفة، نتعرّض لها بعد المرور السريع على معنى العموم و الإطلاق و خصائصهما.

معنى العموم و الإطلاق

العموم مفهوم واضح يقصد به شمول اللفظ لكلّ ما يصلح مفهومه و عنوانه للانطباق عليه، و عرّفه السيّد الصدر بأنّه الاستيعاب المدلول عليه باللفظ.[٢]

و على أيّ تعريف اعتمدنا، فإنّ الجميع يقصد به توضيح مفهوم العموم، و ليست تعاريف حقيقيّة، كما ذكر المظفر في أصول الفقه.[٣]

و على كلّ حال، فإنّ الدلالة على العموم لها ركنان هما: الأداة الدالّة عليه، و المفهوم الذي يراد إثبات استيعابه لأفراده، و هو المفهوم المستوعب، فجملة «أكرم كلّ عالم» تشتمل على كلمة «كلّ» و هي المسمّاة بـ«أداة العموم» و على كلمة «عالم» التي يراد إثبات استيعابها للأفراد الذين يصدق مفهومها عليهم، و تسمّى بـ«مدخول الأداة»، فأمّا الدالّ على الاستيعاب، فقد ذكر له الأصوليّون ألفاظاً: منها:

---

١. ورد من طرق الشيعة أنّ «من فسّر القرآن برأيه، إن إصاب لم يؤجر، و إن أخطأ خرّ أبعد من السماء» محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٢٠٢.

٢. محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص٩٣.

٣. محمّد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج١، ص١٢٩.

«كلّ» و «جميع» و «تمام» و «أيّ» و «دائماً»، و الجمع المعرف باللام، و النكرة في سياق النفي و الدلالة في الأخيرين للهيئات، و في الباقيات لذات الألفاظ، و أمّا مدخول الأداة، فهل إثبات عمومه يتوقّف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة فيه أو أنّ دخول أداة العموم على الكلمة يغنيها عن قرينة الحكمة وتتولّى الأداة نفسها دور تلك القرينة؟ ومن الناحية النظريّة ذكر لكلّ من الرأيين وجه «لأنّ أداة العموم إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول، تعيّن الوجه الأوّل؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذ من ناحية الأداة، بل من قرينة الحكمة، وإذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعيّن الوجه الثاني؛ لأنّ مفاد المدخول صالح ذاتاً للانطباق على تمام الأفراد، فيتّم تطبيقه عليها فعلاً بتوسّط الأداة مباشرة».[1]

و أمّا الإطلاق، فهو أن تلاحظ الماهيّة بدون ملاحظة أمر زائد حتى الإطلاق، بل مجرّدة عن أيّ قيد أو وصف زائد، و في مقابله التقييد الذي هو ملاحظة وصف أو قيد زائد على ذات الطبيعة.

و عرّفه المظفّر في أصول الفقه بأنّه «ما دلّ على معنى شائع في جنسه».[2]

و يتوقّف إثبات الإطلاق على إجراء مقدّمات سمّوها بـ «مقدمات الحكمة» و هي عبارة عن:

الأولى: أن يكون الكلام قابلاً للإطلاق و التقييد، و لذلك فما كان غير قابل للتقييد فلا يقال عنه: إنّه مطلق، و قد علّلوا ذلك بأنّ التقابل بينهما تقابل الملكة و عدمها، فالمورد غير القابل لثبوت الملكة لا يصحّ نفيها عنه، إلّا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، كما ذكروا في علم المنطق.

الثانية: أن لا تنصب قرينة في الكلام على التقييد لا متّصلة و لا منفصلة؛ لأنّ الأولى تسلب الظهور في الإطلاق، و المنفصلة تسلب حجّيّته في ذلك.

---

١ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص٩٥.

٢ . محمد رضا المظفر، اصول الفقه، ج١، ص١٥٧.

الثالثة: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، فلو لم يكن المتكلّم في هذا المقام من الجهة التي يراد إثبات الإطلاق بالنسبة إليها، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الكلام مطلق من جهتها، و مثّلوا لها بالمثال المعروف و هو قول الله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾[١] الوارد في مقام بيان حلّيّة صيد الكلاب المعلّمة و إثبات التذكية، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك بأنّها تتنجّس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة.

قرينة الحكمة و احترازيّة القيود

قد يذكر المتكلّم موضوع حكمه مجرّداً عن أيّ قيد أو صفة، فيقول: «أكرم العالم» و قد يضيف إليه صفة و قيداً، فيقول: «أكرم العالم العادل»، و في الحالة الثانية أبرز المتكلّم حصّة خاصّة من الطبيعة بقصد إخطارها في ذهن المخاطب، و بحكم التطابق بين المدلول الاستعمالي و المدلول الجدّي، يفهم أنّ ما قصد إخطاره يريده جدّاً، و هذا ما يسمّى بـ «قاعدة احترازيّة القيود»، و مرجعها إلى ظاهر حال المتكلّم في أنّ كلّ ما يقوله يريده جدّاً.

أمّا في الحالة الثانية، فإنّ ما أبرزه المتكلّم في مرحلة المدلول التصوّري اقتصر على صرف الطبيعة المجرّدة عن كلّ من الإطلاق و التقييد، و يثبت بحكم التطابق بين الدلالة التصوريّة و التصديقيّة الأولى، أي الدلالة الاستعماليّة، أنّه أخطر خصوص صورة العالم، و يثبت أيضاً أنّه أراد ذلك بالخصوص، وبهذا ينتج أنّ المتكلّم قد أفاد بقوله ثبوت الحكم لذات الطبيعة «ولم يفد دخل قيد العدالة في الحكم ولم يقل ذلك، لا أنّه أفاد الإطلاق وقال به».[٢]

هذا بناء على أنّ الإطلاق ليس داخلاً في المدلول الوضعي، كما ذهب إليه سلطان

---

١. المائدة: ٤

٢. محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص٨٥.

العلماء، و تبعه في ذلك الكثير: و منهم: السيّد الصدر في الحلقات، خلافاً للمشهور من القدماء قبل سلطان العلماء.[١]

و نخلّص من ذلك إلى أنّ قاعدة احترازيّة القيود تعتمد على «ظهور حال المتكلّم في أنّ ما يقوله يريده» بينما قرينة الحكمة أو الإطلاق يعتمد على «ظهور حاله في أنّ ما لا يقوله لا يريده».

عمومات الكتاب و السنّة

تخصيص هذا الفصل من البحث للكلام في العمومات و القواعد يستدعي البحث في عمومات القرآن و السنّة؛ لأنّ القواعد و العمومات التي تدخل في عمليّة الاستنباط، و ترتبط باستنباط المسائل المستحدثة هي المستفادة من الكتاب و السنّة، و لا قيمة لعموم أو قاعدة غير مستفادة من الشرع، فإنّ ما سنبحثه من الأصول العمليّة أو علل الأحكام أو القواعد الشرعيّة أو العناوين الثانويّة كلّها قواعد وعمومات مستفادة مباشرة من الكتاب و السنّة، أو منتزعة منهما، فلابدّ إذاً مقدّمةً للبحث أن نمهّد ببحث حجّيّة عمومات الكتاب و السنّة، قبل الولوج في بحث تلك القواعد و العمومات. فهل يمكن إثبات حجّيّة عموم القرآن و السنّة، أو ما يسمّى بأصالة العموم الذي هو مصداق لأصالة الظهور و يعني «الأصل العقلائي الحاكم بتطابق الإرادتين وهو معنى أصالة العموم»؟[٢]

أمّا السنّة، فلا يوجد كلام كثير في حجّيّة الظهور المستفاد منها؛ لعدم امتيازه عن سائر الظهورات.

و أمّا حجّيّة ظواهر القرآن، فالمعروف هو حجّيّتها، و يدلّ على ذلك الأمر بالتدبّر في القرآن، و التفكّر فيه الذي صرّحت به كثير من آيات القرآن، و كذلك الاستدلال و

---

١ . محمّد رضا المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ١٥٩.

٢ . محمّد حسين المنتظري، نهاية الأصول، ص ٣٠٩.

الاستشهاد بآياته الواردة في كلام المعصومين، لكن جماعة من علمائنا الأخباريّين خالفوا في ذلك، و ذهبوا إلى عدم حجّيّة ظواهره، مستندين إلى أمور:

الأوّل: نهي القرآن الكريم عن العمل بالمتشابه في آية ﴿هُوَ ٱلَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَابِ وَأُخَرَ مُتَشَابِهاتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَاءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾[١]، وكلّ ما لا يكون نصّاً فهو متشابه؛ لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ.

و جوابه أنّ معاني المتشابه متساوية في درجة علاقتها باللفظ، و الظاهر ليس كذلك؛ لامتياز أحد المعاني في قوّة الدلالة.

الثاني: روايات دلّت على اختصاص علم القرآن بأهل البيت عليهم السلام، كقول الصادق عليه السلام لأبي حنيفة: «ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم»[٢]، أو ما دلّ على اختصاص علم القرآن بمن خوطب به، كقول الصادق عليه السلام لقتادة: «إنّما يعرف القرآن من خوطب به»[٣]، و ردّ السيّد الصدر هذه الروايات بضعف السند، و كون رواتها من ذوي الاتّجاهات الباطنيّة، و بمعارضتها للقرآن الذي نزل تبياناً لكلّ شيء و هدىً و بلاغاً.[٤]

الثالث: الروايات الناهية عن التفسير بالرأي، و العمل بالظاهر تفسير بالرأي.

و أجيب بأنّ العمل بالظاهر ليس تفسيراً لوضوحه، مع أنّ التفسير يعني كشف القناع. و لوفرض أنّه من التفسير «فليس تفسيراً بالرأي؛ لتشمله الروايات الناهية المتواترة، و إنّما هو تفسير بما يفهمه العرف من اللفظ».[٥] و الأفضل في الجواب ـ كما ذكر السيّد الصدر ـ هو حمل النهي عن التفسير بالرأي على الاتّجاه الذي صاحب عصر النصّ، من

---

١. آل عمران:٧.

٢. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٤٨.

٣. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، الفصول المهمة، ج١، ص٥٩٥.

٤. محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص١٧٠ ـ ١٧١.

٥. أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص٢٦٩.

العمل بالحدس و الظنّ و الاستحسان، فهو منصرف عن الرأي المبني على قريحة عرفيّة عامّة.[١]

الرابع: دعوى أنّ القرآن لا ظهور فيه بل هو مجمل، و أنّ ذلك الإجمال يقصد منه إرجاع الناس إلى الإمام، أو لأنّ مطالب القرآن عسيرة على الفهم بسبب علوّها و شموخها.[٢]

و أجيب بأنّ علوّ المطالب لا ينبغي أن يكون على حساب الهدف من نزول القرآن، و هو هداية الناس الذي يتطلّب فهمهم لمضامينه.

و يوجد جواب عامّ و هو أنّ هناك من الروايات ما يدلّ بالالتزام على حجّيّة ظواهر القرآن و هي الروايات التي تأمر بالتمسّك بالقرآن، و على إرجاع الشروط إليه: و منها: ما دلّ على الترجيح بالموافقة للقرآن في مورد الروايات المتعارضة، أو ردّ ما خالف القرآن، لكونه زخرف، بالإضافة إلى ذلك الآيات الكثيرة التي تأمر بالتدبّر في القرآن و منها: قوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾.[٣]

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هٰذَا ٱلْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.[٤]

وقوله تعالى: ﴿هٰذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾.[٥]

وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.[٦]

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُدَّكِرٍ﴾.[٧]

---

١ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٢٧١.

٢ . المصدر، ص ٢٧٣.

٣ . محمّد: ٢٤.

٤ . الزمر: ٢٧.

٥ . آل عمران: ١٣٨.

٦ . الدخان: ٥٨.

٧ . القمر: ١٧.

وقوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ ٱخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾.[١]

إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على وجوب العمل بما في القرآن، ولزوم الأخذ بما يفهم من ظواهره.

أصناف الأدلّة العامّة

و بعد هذا التمهيد ندخل في بيان أنواع الأدلّة المستفادة من الكتاب و السنّة، و التي يمكن توظيف عمومها في استنباط أحكام الحوادث الواقعة، فتكون بمثابة الكـلّيّات التي تدخل تحتها مصاديق القضايا المختلفة ممّا وقع أو سيقع بعد ذلك.

و هذه العمومات و القواعد هي:

* الأصول العمليّة
* مقاصد الشريعة
* علل الأحكام أو ملاكاتها
* قاعدة العناوين الثانويّة
* القواعد الفقهيّة

---

١ . النساء: ٨٢.

البحث الأوّل:

الأصول العمليّة

تمثّل الأصول العمليّة في الشريعة الإسلاميّة المنقذ للمكلّف من الحيرة حين تضيّق به المسالك، و تنضب الروافد، و تنعدم السبل عند مواجهته الوقائع و الحوادث، فالإنسان المسلم الذي يجد نفسه مسؤولاً أمام الشريعة، و لابدّ له من تحديد سلوكه طبق الضوابط و القيم التي وضعتها السماء، عليه أن يجهد نفسه في البحث عمّا يرضي الشريعة تجاه الوقائع و المستجدّات، و ما يواجهه في حياته اليوميّة، فلابدّ له من موقف منسجم مع الشريعة، و في بادئ الأمر عليه أن يهرع إلى ما يمكن أن يكون قد شرِّع بشكل واضح في الواقعة أو النازلة، فقد يجد آية أو رواية، و حينئذ سوف يحدّد موقفه العملي تجاه الواقعة بتعيين الحكم الشرعي، و الآية أو الرواية و إن لم تكن أحياناً دالّة بالقطع على حكم الشارع، إلّا أنّ الفقيه حين يستنبط الحكم الشرعي على أساس الظهور المستفاد منها يستطيع أن يقول: إنّ هذا هو حكم الله؛ لأنّ أمثال هذه الأدلّة تشتمل على جنبة إحراز و نظر إلى الواقع و حكاية عنه، و لذا تسمّى بالأدلّة المحرزة، فإذا لم يجد الفقيه بعد البحث في الأدلّة ما يعينه على تعيين حكم الواقعة، فإنّه سيمارس الاستنباط بشكل آخر؛ إذ بعد استحكام الشكّ و عجزه عن تعيين الحكم الشرعي، فإنّ الشريعة وضعت حلولاً تمكّن الإنسان المسلم من اللجوء إليها كلّما أعيته

الحيل، و لكن في هذه الحالة لا تعيّن له الحكم الشرعي، بل وضعت له ما يمكّنه من الخروج من حيرته حتى لا يبقى بلا تكليف، فترشده إلى وظيفته العمليّة، بلا أن تقول له: أنّ هذا هو حكم الله، و لذلك؛ فإنّ هذا الحلّ المقترح من قبل الشريعة لا يشتمل على نظر و إحراز، و ليس لسانه إثبات الواقع والحكاية عنه، و إنّما هو مرجع للمكلّف في مقام العمل عند الحيرة والشكّ في الواقع وعدم ثبوت حجّة عليه، وغاية الأمر أنّه يعذر المكلّف و تسمّى الأدلّة هنا بالأصول العمليّة، فلو فرضنا أنّ الإنسان في زماننا أراد أن يحدّد موقفه تجاه قضيّة من القضايا المطروحة في العالم، كمسألة الاستنساخ البشري، و يريد أن يعرف موقف الإسلام منها، فإنّه لابدّ و أن يوجّه فكره و اهتمامه صوب القرآن و السنّة، ليحدّد موقفه تجاه القضيّة، فإذا عجز أن يجد ما يناسب الواقعة المذكورة، فسيتّجه حينئذ صوب الأصول العمليّة، فأمّا يجري البراءة تجاه الحرمة المحتملة، أو يرجّح الاحتياط للبشريّة من مخاطر الاستنساخ المذكور مثلاً.

و لنأخذ مثالاً آخر و هو مسألة التدخين فإذا شكّ المكلّف في حرمة أو حلّيّة التدخين، فما هو موقفه تجاه هذه المسألة التي طرأت على حياة الإنسان في العقود الأخيرة، فنتّجه أوّلاً: إلى محاولة تعيين الحكم الشرعي للتدخين قبل أن نحاول تعيين الوظيفة العمليّة بإجراء البراءة أو الاحتياط.

و نستخلص من ذلك أنّ الأصول العمليّة «هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل ممّا دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل»[١]، و المتّفق عليه منها أربعة و هي: البراءة، والاحتياط، التخيير، والاستصحاب.

و رغم أنّ غير هذه الأربعة يوجد أيضاً ما ينتهي إليه في مقام العمل بعد فقد الحجّة مثل قاعدة الطهارة، لكن صاحب الكفاية ذكر وجهين لصرف البحث عنها:

الأوّل: «إنّها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض وإبرام».[٢]

---

١ . محمّد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ص٣٣٧.

٢ . المصدر.

الثاني: إنّ الفارق بين الأصول الأربعة و مثل قاعدة الطهارة: «جـريانها فـي كـلّ الأبواب، و اختصاص تلك القاعدة ببعضها».[١]

و حصر الأصول في الأربعة هو نتيجة الاستقراء و وجهوه بأنّ الشكّ:

إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلى الثاني: فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلّف به، فالأوّل: مجرى الاستصحاب، والثاني: مجرى التخيير، والثالث: مـجرى أصـالة البـراءة، والرابـع: مـجرى قـاعدة الاحتياط. وبعبارة أخرى: الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول: مجرى الاستصحاب، والثاني: إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف أو لا، فالأوّل: مجرى أصالة البراءة، والثاني: إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأوّل: مجرى قاعدة الاحـتياط، والثاني: مجرى قاعدة التخيير.[٢]

اشتراط إجراء الأصول العمليّة بالفحص

الأصول العمليّة لا يصحّ إجراؤها بمجرّد مواجهة الواقعة المشكوكة، بل لابدّ أوّلاً من البحث في الأدلّة عمّا يصلح أن يكون دليلاً بالخصوص عليها من قرآن أو سنّة أو إجماع و نحوه، كما أنّ منشأ الشكّ لا فرق فيه بين فقدان النصّ أو إجماله، و احتماله الكراهة أو الاستحباب أو الأمور الخارجيّة.

القاعدة العمليّة الأوليّة و الثانويّة

نقصد بالقاعدة الأوّليّة هو أنّنا لو واجهنا وجوباً محتملاً أو حرمة محتملة ـ الأوّل مثل احتمال وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، و الثاني: مثل احتمال حرمة التدخين ـ فما هو الموقف من هاتين المسألتين بصرف النظر عن الأدلّة الشرعيّة؟ و الحاكم الذي

---

١ . المصدر.

٢ . مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥ـ٢٦.

نريد أن نستنطقه هنا هو العقل، فماذا يحكم؟. يوجد في هذا المجال مسلكان مختلفان؛ الأوّل: ذهب إليه مشهور الأصوليّين و سمّيّ بقبح العقاب بلا بيان، أو البراءة العقليّة، و مفاده أنّ الحكم الشرعي الذي لم يتمّ البيان عليه بأن كان محتملاً أو مشكوكاً، فالعقل يحكم بأنّ المكلّف ليس عليه مسؤوليّة تجاهه فيما ذهب المسلك الآخر إلى أنّ العقل يحكم بأنَّ الوجوب المحتمل يلزم مراعاته، كما أنّ الحرمة المحتملة لا يجوز إهمالها، فيجب إتيان محتمل الوجوب و اجتناب محتمل الحرمة، و وجه ذلك هو أنّ دائرة حقّ المولى لا تختصّ بنظر العقل في التكاليف المعلومة، بل تشمل المظنونة و المحتملة، و إذا تقبّلنا الاختصاص بما قطع به من التكاليف فإنّما ذلك بالنسبة إلى الموالي العرفيّين لا المولى الحقيقي، و سمّي ذلك بالاحتياط العقلي، أو مسلك حقّ الطاعة ـ كما أطلق عليه ذلك الشهيد محمد باقر الصدر ـ لكنّ هذا التقاطع يتحوّل إلى وفاق حين نأتي إلى الأدلّة الشرعيّة، فقد ذهب الجميع عدا الأخباريّين إلى أنّ الأدلّة الشرعيّة دلّت على البراءة، و أطلقوا عليها البراءة الشرعيّة، لكونها مستفادة من الشارع.

و ممّا ذكروا من الأدلّة على البراءة الشرعيّة من القرآن آيات: منها: قوله سبحانه: ﴿لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[١] وتقريب الاستدلال بها أنّ المراد من الموصول هو الحكم، فيكون المراد من الإيتاء الإعلام والوصول، فيكون المراد بها أنّ الله تبارك وتعالى لا يكلّف بالتكليف غيرالواصل إلى المكلّف.

و أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٢]. بناء على أنّ الرسول كناية عن البيان، و عليه، فلا مؤاخذة، و لا عقاب مع عدم وصول البيان على التكليف.

و من السنّة ما روي عن رسول الله ﷺ قال: «رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ، و النسيان،

---

١ . الطلاق:٧.

٢ . الإسراء:١٥.

و ما أُكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما أضطرّوا أليه، و الحسد، و الطيرة، و التفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة».[١]

و هناك أصول عمليّة أخرى إمّا راجعة إلى أحد الأصول الأربعة التي ذكرناها، كأصل الإباحة، أو خاصّة ببعض أبواب الفقه كأصالة الطهارة.

أصالة الإباحة (الحلّيّة)

وهي تدلّ على حلّيّة وإباحة كلّ ما لم نعلم حكمه من حيث الحلّيّة والحرمة، فتدلّ ـ مثلاً ـ على حلّيّة استعمال الوسائل الحديثة ما لم تدخل في عنوان آخر، كأن توجب الفساد مثلاً، وحلّيّة الطبابة الحديثة ما لم يطرأ عليها عنوان محرّم، وهكذا.

والمصدر الشرعي للقاعدة من الكتاب قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾.[٢] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُواتِ ٱلشَّيْطانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾.[٣]

وقوله تعالى: ﴿قُل لَا أَجِدُ فِى مَاأُوحِىَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللّهِ بِهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.[٤]

ومن السنّة مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام قال: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[٥]، وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».[٦]

---

١. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١٥، ص٣٦٩.

٢. البقرة: ٢٩.

٣. البقرة:١٦٨.

٤. الأنعام:١٤٥.

٥. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٨٩.

٦. محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٢٤١.

وموثّقة مسعدة بن صدقة عن الصادق‌ؑ قال: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك»[١]، وغير ذلك من النصوص.

أصالة الطهارة

و هي تدلّ على طهارة ما شكّ في نجاسته ـ سواء كان الشكّ في الحكم أو الموضوع ـ كما إذا شكّ المكلّف في طهارة العقاقير المستوردة من الخارج، أو في نجاسة حيوان لم يكن معروفاً من قبل، أو في نجاسة حيوان متولّد من حيوانين: أحدهما: نجس العين، و الآخر طاهر، مثل الكلب و الشاة.

و المصدر الشرعي لها الروايات الدالّة على طهارة ما لم يعلم نجاسته، مثل: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فليس عليك».[٢]

مذهب الأخباريّين في المسألة

أمّا علماؤنا الأخباريّون، فقد ذهبوا إلى الاحتياط، مستدلّين بالآيات الناهية عن القول بغير العلم، مثل آية: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ كُلُّ أُوْلٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[٣]، وعن الإلقاء في التهلكة، مثل آية: ﴿وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[٤]، و ما دلّ على التوقّف وردّ ما لا يعلم حكمه إلى الله سبحانه وتعالى و إلى رسوله، كقوله عزّوجل: ﴿ يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِى ٱلْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَٱلْيَومِ

---

١. المصدر.
٢. محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٨٥.
٣. الإسراء: ٣٦.
٤. البقرة: ١٩٥.

ٱلآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾.[١]

وأمّا الأخبار: فبما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة، معلّلاً في بعضها بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.

الاحتياط في الفروج

رغم أنّ الأصوليّين قد استقرّ رأيهم على البراءة، لكنّهم في مورد الأموال و الفروج يغلبون جانب الاحتياط؛ استناداً إلى مذاقّ الشريعة الذي تدلّ عليه أيضاً روايات: منها: صحيحة شعيب الحدّاد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل من مواليك يقرئوك السلام وقد أراد أن يتزوّج امرأة وقد وافقته و أعجبه بعض شأنها وقد كان لها زوج فطلّقها على غير السنّة وقد كره أن يقدم على تزويجها حتى يستأمرك فتكون أنت تأمره، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «هو الفرج، وأمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط، فلايتزوّجها».[٢]

و خبر العلاء بن سيابة عن الإمام الصادق عليه السلام في امرأة وكّلت رجلاً بأن يزوّجها من رجل إلى أن قال ـ فقال عليه السلام: «إنّ النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه وهو فرج، ومنه يكون الولد».[٣]

و بناء على هذا التوجّه ذكر بعض الفقهاء سؤالاً في بعض تفريعات مسألة التلقيح الاصطناعي، و هو هل يجوز التلقيح بنطفة رجل أجنبي؟ ثمّ عقّب عليه بأنّ الاحتياط راجح على البراءة قال: «فلو شكّ في جواز التلقيح الصناعي لا سبيل إلى الرجوع إلى البراءة، بل المرجع هوأصالة الاحتياط المتّفق عليها في هذا الباب، فالأظهر عدم جواز التلقيح بنطفة رجل أجنبي».[٤]

١ . النساء:٥٩.

٢ . محمّد بن الحسن الطوسي، الاستبصار، ج٣، ص٢٩٣.

٣ . محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٨٤.

٤ . محمّد صادق الروحاني، المسائل المستحدثة، ص١٠.

البحث الثاني:

مقاصد الشريعة

تعريف المقاصد

عرّفت مقاصد الشريعة بتعاريف متعدّدة ربّما يكون القاسم المشترك بينها هو الغاية من تشريع الأحكام، و الحكمة الملحوظة في التشريع بصورة عامّة و في التفصيلات.

فالشاطبي ذكر أنّ «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلّف من داعية هواه حتى يكون عبداً للّه اختياراً، كما هو عبداً للّه اضطراراً».[1]

وعرّفها العلّامة المغربي علّال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها».[2]

وعرّفها الريسوني بقوله: «المقاصد جمع مقصد و هو ما تقصده و تريد الوصول إليه فهو مقصود لك و لسعيك، و لذلك يستعمل المقصد و المقصود بمعنى واحد، و مقاصد الشريعة هي الغايات المستهدفة و النتائج و الفوائد المرجوّة من وضع الشريعة جملة و من وضع أحكامها تفصيلاً» أو «هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد».[3]

---

١ . أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص١٢٨.

٢ . علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها، ص٧.

٣ . أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده و فوائده، ص١٣ـ١٤.

و عرِّفت أيضاً بأنّها: «المعاني و الأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكـامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة و الأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم مـن أحكامه».[١]

فالحديث في المقاصد بناء على ماذكر لها من تعاريف يتّخذ محورين:

الأوّل: في المقاصد العامّة و الأهداف العليا للدين، فلماذا شرّع الديـن و مـا هـي أهدافه و مقاصده، و في هذا المجال لا يختلف اثنان أنّ الشـريعة ذات أهـداف هـي السبب في التشريع و بعثة الأنبياء.

الثاني: أنّ التشريعات أو الأحكام ذات حكـم و عـلل فـي تـفصيلاتها، فـلتشريع الوضوء حكمة، و للتيمّم حكمة، و لكلّ من الزكاة و الخمس و الحجّ و الصوم غايات و حكم من تشريعها قد يعرّفنا الشارع بها و قد نكتشفها من لسان الأدلّة، و قـد تـبقى مجهولة لنا، و لكنّها على كلّ حال موجودة و قد يختلف في إمكان التعرّف على العلل في العباديات، كالصلاة، و الصوم، و لكنّ الغالب أنّ المعاملات، كـالبيع و نـحوه مـمّا يرتبط بالعادات و الأعراف و السيرة العقلائيّة قابل للتعليل و اكـتشاف الحكـمة مـن تشريعها.

الباحثون في المقاصد

من المسلّم تقريباً بين المسلمين ـ فيما عدا الأشاعرة ـ أنّ الأحكام الشرعيّة مـن ورائها أهداف و غايات، و تابعة لعلل في تشريعاتها و إن كان البعض ربّما يتحفّظ على التعبير بالعلّة و يفضّل التعبير عنها بالحكمة باعتبار أنّ العلل لا طريق إلى معرفتها و ما يوجد في الأدلّة و الروايات هو حكمة التشريع، رغم أنّ من كبار علماء الإماميّة قد ألّف في العلل كتاباً أسماه علل الشرائع[٢]... و من الناحية التأريخيّة ربّما يكون أقدم من

---

١ . وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٠١٧.

٢ . هو الشيخ الصدوق.

كتب في المقاصد على طرز التقسيم المعروف عند أهل السنّة هو إمام الحرمين الجويني المتوفّى عام ٤٧٤ الهجري حيث قسّم المقاصد إلى خمسة أقسام: منها: ما عُرِف باسم الضروريات، و الحاجيات، و الكماليات، و قسم رابع هو الأحكام التي لا ترتبط بما هو ضروري أو حاجي أو كمالي كالمستحبّات، بالإضافة إلى قسم آخر و هو ما لا يُعرف له علّة واضحة وهو العبادات، كالصلاة.[١]

ثمّ جاء بعده الإمام الغزالي المتوفّى (٥٠٥) الهجري حيث ذكر أنّ «مقصود الشرع من الخلق خمسة و هو أن يحفظ عليهم دينهم، و نفسهم، و عقلهم، و نسلهم، و مالهم، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، و كلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة».[٢]

و في الواقع هذه الخمسة التي ذكرها الغزالي هي أقسام الضروريات.

ثمّ فخر الدين الرازي المتوفّى (٦٠٦) الهجري، و الآمدي المتوفّى (٦٣١) الهجري ذكروا المقاصد الخمسة مع تفاوت، إذ ربّما استبدلوا النسل بالنسب. ثمّ جاء بعدهم الشاطبي المتوفّى (٧٩٠) الهجري و هو أهمّ من كتب في المقاصد و إن لم يكن الأسبق، ولكنّه بوّبَها و فصّل فيها، و لعلّه لم يبق لمن جاء بعده، حتى أنّ المتأخّرين بأجمعهم كانوا عالة عليه، فقد بحث في المقاصد في أربعة محاور هي: مقاصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء، و مقاصد وضع الشريعة للإفهام، و للتكليف، و للامتثال، كما قسّم المقاصد أيضاً إلى مقاصد الشارع و مقاصد المكلّفين.

و من أشهر من كتب في المقاصد بعد الشاطبي هم: ابن عاشور المتوفّى (١٩٧٣م) حيث كتب كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، و كتب علال الفاسي كتاب مقاصد الشريعة و مكارمها، و كتب يوسف حامد العالم كتاب المقاصد العامة للشريعة

---

١ . انظر مجلة نقد و نظر، السنّة الثانية، العدد الخامس، ١٣٧٤ هـ ش. ص٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٢ . أبو حامد محمّد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص١٧٤.

الإسلامية و كتب أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي و الفكر المقاصدي قواعده و فوائده.

أنواع المقاصد

والمقاصد باعتبار مدى الحاجة إليها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

المقاصد الضروريّة:[١] و هي التي لابدّ منها في قيام مصالح الدارين، و هي الكلّيّات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، و التي ثبتت بالاستقراء و التنصيص في كلّ أمّة و في كلّ ملّة و في كلّ زمان و مكان.

و تصنّف هذه بدورها إلى «ما هو أصلي أي مقصود لذاته، و منها ما هو تابع للأصلي و مكمّل له».[٢]

المقاصد الحاجية: وهي التي يحتاج إليها للتوسعة، ورفع الضيق، والحرج، والمشقة، ومثالها: الترخيص في تناول الطيّبات، والتوسّع في المعاملات المشروعة على نحو السلم والمساقاة وغيرها.

---

١ . أشار الشهيد ألاوّل إلى هذا القسم من المقاصد في القواعد و الفوائد، ج ١، ص٣٨؛ بقوله: «الوسيلة الرابعة: ما هي وصلة إلى حفظ المقاصد الخمسة، وهي: النفس، والدين، والعقل، والنسب، والمال، التي لم يأت تشريع إلّا بحفظها، وهي الضروريات الخمس: فحفظ النفس بالقصاص أو الدية أو الدفاع، وحفظ الدين بالجهاد وقتل المرتدّ. وحفظ العقل بتحريم المسكرات والحدّ عليها، وحفظ النسب بتحريم الزنا و إتيان الذكران و البهائم و تحريم القذف والحدّ على ذلك. و حفظ المال بتحريم الغصب و السرقة و الخيانة و قطع الطريق و الحدّ والتعزير عليها».

كما ذكر صاحب الجواهر، ج ٤١، ص٢٥٨؛ ذلك في التعريف بالزنا، قال: «(في الزناء) الذي يقصّر فيكتب بالياء، ويمدّ فيكتب بالألف المجمع على تحريمه في كلّ ملّة حفظاً للنسب، ولذا كان من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في «كلّ شريعة، وهو من الكبائر المعلومة قطعاً من الكتاب والسنّة والإجماع إن لم يكن ضرورة من الدين». و علّق في الدرّ المنضود، ج ١، ص٢٦؛ على كلام الجواهر بقوله: «المراد من الأصول الخمسة: الدين، و العقل، و النفس، و النسب، و المال، و يقال لها: المقاصد الخمسة».

٢ . يوسف حامد العالم، مقاصد الشريعة و مكارمها، ص١٦١.

المقاصد التحسينيّة: و هي التي تليق بمحاسن العادات و مكارم الأخلاق، و التي لا يؤدّي تركها غالباً إلى الضيق و المشقّة، و مثالها: الطهارة، و ستر العورة، و آداب الأكلّ و سننه، و غير ذلك.

و تنقسم المقاصد الأصليّة إلى ضروريّة عينيّة و إلى ضروريّة كفائيّة.

فالعينيّة: هي التي تناط بالإنسان ذاته، و تتعلّق بحفظ المكلّف الضرورات التي تتقوّم حياته بها، كحفظ نفسه، و دينه، و نسله، و عقله، و ماله.

و الكفائيّة: هي التي تناط بجميع المكلّفين، و لا يصحّ تفريط الجميع فيها.[١]

الاستنباط على أساس المقاصد

يمكن القول بشكل عامّ أنّ مذاق الشريعة يأبى الاعتماد على ما لا يكون علميّاً، أو ينتهي إلى العلم في استنباط الأحكام الشرعيّة، كما لا يجوز الإسناد إلى الشارع بغير علم، ما لم يجعل الشارع غير العلمي بمنزلة العلم، أو طريقاً إلى التعرّف على أحكامه، فالآيات الناهية عن العمل بالظنّ تشكّل المرجع فيما لم يثبت حجّيّته من الظنون، و لذا قالوا: إنّ الأصل فيما لم يثبت حجّيّته هو عدم الحجّيّة.

و من هنا، فإنّ الباحثين في المقاصد اعتبروا ضوابط محدّدة في مجال اكتشاف المقاصد، و من أهمّها الاستقراء المؤدّي إلى العلم، و كذلك ظاهر النصوص و السياق و القرائن التي تحفّ بالكلام، و غيرها ممّا ثبت جواز الاعتماد عليه شرعاً، فظاهر القرآن و السنّة الصريح منها و الظاهر يعتبر من الطرق الموصلة إلى المقصد الشرعي، فاكتشاف أنّ حفظ الدين من مقاصد الشريعة يمكن استفادته من تفصيلات التشريعات أمثال حكم الجهاد، ويمكن انتزاع مقصد حفظ النسب أو النسل من أمثال تشريع النكاح، و هذه المقاصد العامّة تكون ثابتة مضطردة، بمعنى عدم تأثّرها بالزمان و المكان و إن

---

١. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

أمكن تغيّر المصاديق المحقّقة لها، أو كون الأمر الواحد يـحقّقها فـي زمـان و مكـان و لا يكون كذلك في آخر، بل قد يكون المحقّق له أمـراً مـقابلاً له. فـالحفاظ عـلى الدين رغم ثباته و مطلوبيّته دائـماً، لكـنّ مـا يـحقّقه قـد يكـون التـضحية بـالنفس خاصّة، كما توقّف بقاء الدين و حياته ببذل الإمام الحسـين‌ﷺ نـفسه، و قـد يكـفي بذل المال أو تـبليغ العـلم أو التـمسّك فـي حـالات مـعيّنة بـالتقيّة و المـداراة؛ لأنّ التقيّة أسلوب عمل لا تقوقع على النفس و انكفاء على الذات، فتكون التقيّة و الحفاظ على النفس أسلوباً رائعاً للـحفاظ عـلى الديـن، و لذا ورد أنّ «التـقيّة ديـني و ديـن آبائي»[1]، و لأجل أنّ الدين في حالات خاصّة لا يحفظ إلّا بالتقيّة ورد أن «لا دين لمن لا تقيّة له».[2]

و من الملفت أنّ الحفاظ على النفس كالحفاظ على الديـن يـعتبر مـن مـصاديق الضروريات، و هما يتبادلان الأدوار، و قد يحقّق المحافظة على النفس حفظ الدين، كما قد يكون بذل النفس و التضحية بها حفظاً للدين و النفس، كما يكون حفظاً للعرض و النسل معاً.

إنّ التعرّف على المقاصد سواءً حصل باليقين أو الظنّ المتاخم للعلم، أو الظنّ العادي المستند إلى العلم، يعتبر أمراً حياتيّاً، في الاستنباط؛ إذ أنّ الفقيه المنكفئ على الجزئيات بدون النظر إلى عمومات الشريعة و مـقاصدها كـثيراً مـا يـوقعه ذلك فـي الخـلط و الالتباس؛ لأنّ الشريعة ينبغي أن تلحظ ككلّ لا يقبل التجزئة، ومـن جـزّأها و فكّك عراها فقد أضاعها و لم يحفظها، و ابتعد عـن إدراك واقـعها، و جـانب الصـواب فـي أحكامها، فكما أنّ الذي ينظر إلى ميراث الأنثى و لا يلحظ وظيفة الرجل تـجاهها، و موقعها في المجتمع و العائلة، يكون قد نظر بعين حولاء، و من يستند إلى رواية في تفسير الصغار بإذلال الذمّي حين أخذ الجزية منه، أو إلى رواية تبغّض التعامل مع أقوام

---

١. نعمان بن محمّد بن منصور المغربي، دعائم الإسلام، ج٢، ص١٣٢.

٢. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢١.

معيّنين، و لا يلاحظ إلى جنب ذلك ما ثبت بالاستقراء من آيات الكتاب و السنّة في مقصد الشريعة في تكريم الإنسان و احترام إنسانيّته، فهذا الفقيه لم يقع على حقيقة الإسلام و واقع تشريعاته.

إنّ المقارنة بين النصوص و قياسها مع بعضها، وتفسيرها على أساس موضوعي، و فهمها على أساس المقاصد ممّا يعيّن الفقيه بشكل كبير على الاجتهاد، خصوصاً في المستحدثات، و لذا لا يكون الاجتهاد على أساس المقاصد إلّا وظيفة الفقيه المتخصّص، و لذا اشترط الشاطبي في المجتهد وصفين: «أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، و الثاني: التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[1]، و لو قام به غيره لأدّى إلى انحراف الملّة، و تضييع الشريعة؛ لأنّ غير العارف بمذاق الشريعة و خصائصها قد يخلط بين ما هو ثابت و ما هو متغيّر، و ما هو تعبّدي و ما هو توصّلي، و ما هو عبادة المطلوب فيها القربة و التعبّد و الانقياد، و بين ما هو معاملة و نحوها ممّا يخضع للأعراف و العادات و تغيّر الزمان و المكان... إنّ المنهج الاستنباطي الذي يعتمد المقاصد منهجاً علميّاً لا يتاح لكلّ أحد، و لا يصحّ للجميع الإدلاء بدلائهم فيه، فالاستقراء الذي هو من أهمّ وسائل اكتشاف المقاصد، يعتبر من المناهج العلميّة المعتبرة، فكما أنّ استقراء جزئيات كثيرة من قطع حديديّة و التعرّف على أنّها تتمدّد بالحرارة يوصلنا إلى أنّ الحديد بصورة عامّة يتمدّد بالحرارة بحيث يؤدّي إلى القطع بذلك، و هذه معرفة كلّيّة و قانون كلّي، كذلك بالنسبة إلى جزئيات أحكام الشريعة، لو استقريت، فيمكن بلا شكّ أن تكتشف الكلّيّات منها، فلو لاحظنا آيات القرآن و نصوص السنّة في موارد كثيرة لوجدنا أنّها تؤكّد على تحقيق العدل و المساواة بين البشر، فنستكشف من ذلك أنّ روح الشريعة و مذاقها في ذلك، و كونه من خصائصها، و كذلك الأمر بالنسبة إلى نفي الضرر و الحرج، أو التخفيف على المكلّف و اليسر، و كم

---

١. أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ١٠٥.

ينفع ذلك في الاستنباط بشكل عامّ، و في المستحدثات بشكلّ خاص... فعمومات الشريعة و مقاصدها الكلّيّة ممّا ينبغي التعرّف عليها و وضعها إلى جانب الجزئيات، و كما يلاحظ الجزئي يلاحظ الكلّي، فإنّ قصر النظر على الجزئي و الخاصّ، و إهمال المقصد العامّ أو العكس، يؤدّي إلى تضييع الطرفين اللّذين هما بمثابة الركنين في عمليّة الاستنباط، و لا يستغني بأحدهما عن الآخر، فمن اللازم إذاً اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكلّيّات عند إجراء الأدلّة الخاصّة من الكتاب و السنّة و الإجماع، كما يقول الشاطبي.[١]

فلابدّ من مراعاة الكلّي عند استنطاق النصّ الجزئي، كما يلزم ملاحظة الجزئي كذلك... والخلاصة «لابدّ من اعتبارهما معاً أي الكّلي و الجزئي، و المحافظة على قصد الشارع فيهما معاً».[٢]

و يناظر هذا الكلام ما يقال في العلاقة بين العامّ و الخاصّ في الأدلّة اللفظيّة على فرق بينهما، و هو أنّ المقاصد الشرعيّة الثابتة بالاستقراء لا يرفع اليد عنها بخاصّ لا يكون قطعيّاً حتى لو كان حجّة من جهة حجّيّة الظهور مثلاً، بل في هذه الحالة يثبت أنّ النصّ الظنّي المخالف للمقصد الشرعي المقطوع به ليس مراداً جدّيّاً للشارع، أمّا إذا تعارض المقصد الشرعي أو المصلحة المتوافقة معه مع نصّ خاصّ قطعي أيضاً، فلابدّ من الاهتمام بهما معاً، فلا يجوز إهمال الجزئي و لا الكلّي، لإنّ الكلّي إنّما انتزع من الجزئيات، و ليس له و جود مستقلّ عنها، كما هو الحال في الكلّي الطبيعي مع أفراده، و مع وجود ما ينافي الكلّي فيها، فإنّ الشكّ سوف يسري إلى الكلّي، كما أنّ الكلّي ما دام مقوّماً للجزئي و الفرد، فليس للجزئي اعتبار بدون المقوّم له.

و على ذلك، فإذا اصطفت الجزئيات و المقاصد قد ترجّح المقاصد، أو يقدّم النصّ، حسب طبيعة العلاقة بينهما.

---

١. المصدر، ج٣، ص٥.

٢. المصدر، ص٦.

موقف الفقه الإمامي من المقاصد

ربّما يكون كتاب علل الشرائع الذي كتبه الصدوق المتوفّى سنة (٣٨١ ه) هو أوّل مشروع في فقه الإماميّة في مجال المقاصد و العلل الشرعيّة، و هي في الواقع أقرب إلى حِكَم التشريع منها إلى العلل، و قد جُمع في الكتاب المذكور مجموعة من الروايات الواردة في العلل عن أئمّة أهل البيت‌عليهم السلام، ممّا يشجّع أتباعهم على الخوض في هذا المجال، و لكنّ يختصّ ذلك بأهل الفنّ و الورع منهم، كما سيأتي الإشارة إليه، و ما سوى ذلك يمكن القول بصورة عامّة أنّ موقف الفقه الإمامي من المقاصد موقف متردّد، و ربّما يساعد على ذلك الروايات التي تنهى عن الخوض في ذلك، و تحذّر من جعل الشريعة مسرحاً للعقول و الاجتهادات «على أساس أنّ إدراك الملاك لا يتيسّر إلّا من خلال الأمر الذي لم يرد إلّا في واقعة خاصّة، ممّا جعل مقاصد الشريعة و أهدافها العامّة لا موضوع لها على أساس «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»[1] من دون دراسة لهذا الحديث و أمثاله، حيث يقصد الدين الذي يخضع للتعبّد كالعبادات ممّا لا مجال لإدراك ملاكاته، لا الدين الذي ينطلق من إمضاء الطريقة العقلائيّة، كالمعاملات و العلاقات و نحوها، ممّا يمكن للناس إدراك الأساس الذي ارتكز عليه التشريع».[2]

و المقاصد و الغايات من الأحكام و التشريعات قد تكون ممّا يذكر في الكتاب و السنّة، و حينئذ لا يمنع أحد من الاستناد إليها في الاستنباط، و قد لا تكون منصوصة بشكل صريح و يفترض أنّها في مجال العرفيّات و التعاملات و العلاقات العقلائيّة، و واضح أنّ تعاملات العقلاء تخضع لضوابط و ليس للتعبّد معنى في تلك المجالات، و قد

---

١. محمّد بن عليّ الصدوق، كمال الدين و تمام النعمة، ص ٣٢٤؛ و الحديث مرويّ عن علي بن الحسين؛ قال: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة، و الآراء الباطلة، و المقاييس الفاسدة، و لا يصاب إلّا بالتسليم...».

٢. قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨، سنة ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩ م. و الكلام المذكور للسيد محمد حسين فضل اللّه.

يصل الفقهاء في علوم الشريعة إليها بالتدبّر، و اكتشاف المناط القطعي الذي هو محلّ اتّفاق من جهة الحجّيّة.

و بشكل عامّ يمكن توجيه عدم اعتماد الفقه الإمامي على فقه المقاصد بأمرين:

الأوّل: هو التشكيك في إمكانيّة توصّل العقل المحدود القاصر إلى مقاصد الشريعة و علل الأحكام، و قد يؤدّي إلى الإنزلاق إلى مهاوي لا تحمد عقباها في مجال التشريع، خصوصاً إذا تصدّى لهذا الأمر الخطير من لا علم له و لا تقوى، و قد يفسّر الأحكام الإلهيّة بما شاء من تفسيرات بلا وازع من دين، و لا رادع من عقل، بل يسوقه الهوى و تستهويه الشهوات.

الثاني: أنّ فقه الإماميّة يتوفّر على تراث ضخم من الأخبار و المأثور عن أهل بيت النبوّة الذين هم امتداد للنبيّ ﷺ، و عيبة علمه، و مخزن أسراره، و هذا التراث العظيم الذي أُلّفت فيه الأصول الكثيرة، جعلهم مستغنين إلى حدّ كبير عن التماس التعليلات، و البحث في الملاكات، التي قد يصعب أو يستحيل التعرّف عليها بدون هداية الشارع نفسه.

و ربّما يرى البعض أنّ ضرورات الحياة المعاصرة و الحاجة الملحّة إلى الاستنباط في المستجدّات في المجالات المتنوّعة التي زخر بها عالمنا اليوم يستدعي تصدّي المختصّين من علماء الشريعة و الضالعين في علومها و فنونها، الماهرين في استخراج كنوزها، إلى الانتفاع الجادّ من المقاصد، و في هذا الصدد يرى بعض علماء الإماميّة أنّ مقاصد الشريعة ينبغي أن تؤخذ بشكل جدّي في عمليّة الاستنباط [١]، ذلك أنّ الاستنباط على أساس المقاصد الذي يعني الاهتمام بقضيّة ملاكات الأحكام، و أهداف الشريعة العامّة بما يشمل أيضاً المقاصد التفصيليّة أمر لابدّ منه لتكتمل الرؤية الاستنباطيّة، و تكون متناسقة منسجمة مع بعضها بحيث لا يقع الخلط و التناقض في استنباط

١ . الحياة الطيبة (الكتاب الثاني)، الاجتهاد و أشكاليات التطوير و المعاصرة، ص٣٩. و الرأي المذكور للشيخ المجتهد الشبستري.

الأحكام في المجالات المتنوّعة، فإنّ معرفة المقصد الذي تنتظم فيه جزئيات مختلفة، و مسائل متنوّعة من الأمور التي تؤدّي إلى الفهم الصحيح، و تقترب بالفقيه من وعي الواقع،و تمكّنه من الرؤية الواقعيّة للأشياء و الوقائع، فإنّ الانكفاء على الجزئيات و إهمال الأصول و الكلّيّات، و المقاصد العامّة التي تشكّل الضابط و القاعدة في فهم الأحكام الشرعيّة، و تمثّل نظرة الشارع الواقعيّة إلى الأشياء، و طبيعة الارتباط بين الأحكام المتنوّعة في الأبواب المختلفة، سوف يبتعد بالفقيه عن الوعي و الفهم الذي تبغيه الشريعة، و تبدو الأحكام الشرعيّة بشكل مشوّه.

إنّ الشريعة المقدسّة ينبغي أن تلاحظ ككلّ، و بدون ذلك سوف نقف عاجزين عن تفسير كثير ممّا ورد من الأحكام؛ إذ سوف تظهر خلاف العدل، فعلى الفقيه حين يقرأ النصّ الشرعي أن يستوحي منه مقصده و الغاية منه، و يراعي روح الشريعة و مفاهيمها الكلّيّة، و حقيقة نظرتها للأشياء، و لا يقتصر على فهم مفردات المنطوق و مفاهيمه اللغويّة، فلابدّ أن يتأمّل في مقصود الشارع و روح النصّ، و لا يصحّ قصر المسألة على الحرفيّة للنصّ.

إنّ المقاصد و الغايات التي توخّتها الشريعة في التشريع، من قبيل أصل العدل و الإحسان، و نفي الحرج و الضرر، و غير ذلك من المقاصد و الغايات العامّة، و إلى جانبها المقاصد و العلل الجزئيّة و التفصيليّة، سوف تساعد في جعل الفتوى مقاربة للواقع، و تمكّن الفقيه من حسن استعمال أدوات الاستنباط، فقد يؤدّي هذا المنحى المقاصدي إلى فهم جديد، و مناسب لروح الشريعة، و ربّما تسوق إلى إسقاط بعض ما ورد من أخبار لا تنسجم مع ذلك، و النظر إليها من جملة ما وصف بـ «الزخرف» الذي يمثّل الباطل و المجانب للصواب؛ لأنّ المخالف لروح القرآن و الشريعة و مفاهيمها العامّة و مقاصدها الكلّيّة، ينطبق عليه أنّه من الباطل و الزخرف.

و قد ذكرنا في طيّات بحوث سابقة أمثلة على سقوط الروايات التي تتضمّن ما

يتنافى مع مقاصد الشريعة من قبيل ما تضمّن كراهة النكاح، أو التعامل مع أقوام معيّنة، أو تحقير و إذلال أهل الذمّة عند أخذ الجزية منهم؛ لمنافات ذلك لمقصد الشريعة في تكريم الإنسان الذي دلّت عليه الشريعة في كثير من أحكامها، و ورد فيه كثير من النصوص التي منها آية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[1]، فمقصد التكريم هو من مصاديق القراءة الكلّيّة للنصّ، و هي تتغلّب على القراءة الجزئيّة؛ لأنّ القراءة الكلّيّة المقاصديّة ترقى إلى مستوى القاعدة، و من هنا ينبغي النظر إلى ما ورد في باب الحيل الشرعيّة بشكل مماثل لا يتنافى مع المقاصد العامّة للشريعة.

و لابدّ من التأكيد ثانية أنّ موضوع المقاصد و العلل أمر شائك و مليء بالألغام، و لا يصحّ الولوج فيه بلا ضوابط، لأنّ الشريعة ليست مجالاً للاجتهادات غير المنضبطة، و أهمّيّة الموضوع لا تبرّر تدخّل من لا معرفة له أو اختصاص.

المقاصد و الحيل الشرعيّة

إنّ باب الحيل باب واسع، و يمكن لمن يتتبّع الموارد التي ذكرت في باب الأبواب الفقهيّة المختلفة أن يجد ما ينفعه في هذا المجال، و لاشكّ أنّ كثيراً من الحيل الشرعيّة تدخل في المباح، و تمثّل مخرجاً و خلاصاً للمكلّف في حالات يكون فيها معذوراً، و من هذا الباب ما ورد في مجال التورية التي هي نوع من أنواع الحيلة و المخرج من الحرج، و قد يصنّف ذلك في باب مقصد التسهيل على المكلّفين، الذي هو من المقاصد و الأهداف السامية في الشريعة، و لكنّ المهمّ هو أن لا يمارس الفقيه و المتصدّي للاستنباط و المكلّف بصورة عامّة عمليّة الانتقاء، و تكييف ما ورد من الروايات في منافعه و ما يوافق هواه، فيعمد إلى ما يتوافق مع مصلحته و هواه فيأخذ به، و يجعل الشريعة في خدمة الأهداف و الأغراض الشخصيّة، بدل أن يكون خادماً لها، فتكون

---

١. الإسراء: ٧٠.

الحيل الشرعيّة منفذاً لتحقيق الأغراض و المنافع الدنيويّة الدنيئة، لا أن تكون تسهيلاً و تخفيفاً على المكلّف، و رفع الحرج عنه.

و لابدّ من التمييز بين حالتين من الحيل الشرعيّة.

ما لا يكون هناك قصد جدّي و إرادة حقيقيّة، و من قبيل ذلك ما ورد في الحيلة الشرعيّة في التخلّص من الربا حيث يعمد البعض إلى إضفاء الشرعيّة على المعاملة.

ما لا يشتمل الموقف الفقهي فيه على اعتبار شكلي، بل يكون مقصوداً للمتعاملين، و داخلاً تحت ضابط شرعي.

و لنوضح المسألة بقضيّة معروفة، فكثيراً مّا يعمد البعض في مجال التخلّص من الربا إلى معاملة شكليّة، فالمتّفق عليه في الشريعة هو حرمة الربا في النقدين، كما لو بادل ألف دينار من الذهب بألفٍ و زيادة، و الزيادة هنا تعتبر من الربا المحرّم شرعاً، و لأجل الفرار من ذلك يضاف إلى أحد العوضين سلعة مغايرة لهما؛ لتكون تلك السلعة التي لا قيمة لها، و لا تكون مقصودة للمتعاملين ـ مثل أن تكون كبريتة ـ مقابلة للزيادة في أحد العوضين، و كثيراً ما يمارس هذا في القرض، فيعطي الدائن ألفاً بألفٍ و خمسمائة مثلاً، و يجعلان مقابل الخمسمائة تلك العلبة من الكبريت. فهنا المعاملة ربويّة بلا شكّ؛ لكون علبة الكبريت غير مقصودة لهما، و لم تتعلّق إرادة المتعاملين بها، مع أنّ العقود بالقصود، كما يقولون، و هنا تبدو تلك الحيلة تحايلاً على مقاصد الشريعة و أهدافها، و كأنّ المتحايل بهذه الطريقة يتصوّر المشرع ـ نعوذ بالله ـ ساذجاً، و ربّما يكون ذلك من نسبة القصور و النقص إلى الشريعة؛ لأنّها تكون بهذا الشكل عاجزة عن إيجاد المخرج للمكلّف إلّا بطريقة غير مقبولة عقلائيّاً.

و أودُّ أن أُنبّه إلى أنّ الحيلة الشرعيّة أمر معروف في الشريعة، و مرخّص فيه في الجملة، لكنّ ينبغي أن يستند إلى مبنىً عقلائي في توجيه ذلك، لا أن يكون معبَراً عن عقليّة، وتصوّر ساذج لا يعتني بمقاصد الشريعة، فلابدّ للفقيه أن يستند إلى منهج مستقىً من الشريعة و مبانيها، و لا يتنافى مع ضوابطها الكلّيّة، فلا يصحّ أن يلجأ إلى

وسائل ترجع إلى الإقرار بوجود مشكلة، ليفرّ منها بطرق شكليّة، و حلول ساذجة، و فرق بين إدخال الفقيه الواقعة التي تواجهه تحت قاعدة و منهج، و التعامل معها طبق الضوابط الشرعيّة، و بين الإقرار بالمشكلة و الالتفاف عليها، و تفادى مواجهتها، فإذا كانت الحيلة التي يلجأ إليها الفقيه احتيالاً داخلاً ضمن منهج و مبنىً و ضابطة شرعيّة، فهذا احتيال مطلوب، و هو يعني بشكل واضح قدرة الشرايعة على مواجهة الوقائع، و إعطاء الحلول المناسبة، فإنّ من يواجه عقبة في طريقه و يعمد إلى وسائل لرفعها و إزالتها من طريقه، غير من يدور حولها ويلتف من ورائها ليتخطاها، ففي الحالة الثانية يبدو عاجزاً؛ لأنّ العقبة لا تزال في مكانها.

و أمّا ما ورد من روايات في مجال الخلاص من الربا، و وصفه بأنّه فرار من الحرام إلى الحلال، و مدحه لذلك[١]، أو أنّه فرار من باطل إلى حقّ، فربّما يدخل في الضرورة التي هي من العناوين الثانويّة، و الضرورة تبيح ذلك، و هذا التوجيه يمكنه أن يحلّ لنا مشكلة القصد في مبادلة ألف درهم و دينار واحد بألفي درهم بحيث يكون الألف درهم الثاني مقابل الدينار؛ لأنّ حالة الاضطرار قد تجعل الدينار مقصوداً جدّيّاً للمتعامل، فالمصحح للمعاملة هو القصد الجدّي، و هذا ربّما صحّ في زمان و مكان، و لا يصحّ في آخر حسب الظروف، و هذا يعني أنّ ذلك لايمثّل ضابطاً دائميّاً، ولا يرقي إلى مستوى القاعدة.

---

١. محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألته عن الصرف فقلت له: الرفقة ربّما عجلت فخرجت فلم نقدر على الدمشقيّة والبصريّة وإنّما تجوز بسابور الدمشقيّة والبصريّة فقال: «وما الرفقة»، فقلت: القوم يترافقون ويجتمعون للخروج فإذا عجّلوا فربّما لم تقدر على الدمشقيّة والبصريّة فبعثنا بالغلّة فصرفوا ألفاً و خمسين درهماً منها بألف من الدمشقيّة والبصريّة فقال: «لا خير في هذا، أفلا تجعلون فيها ذهباً لمكان زيادتها»، فقلت له: أشتري ألف درهم وديناراً بألفي درهم؟ فقال: «لا بأس بذلك، إنّ أبي كان أجرأ على أهل المدينة منّي و كان يقول هذا فيقولون: إنّما هذا الفرار لو جاء رجل بدينار لم يعط ألف درهم ولو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال»؛ محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٥، ص٢٤٦.

و نخلّص من هذا إلى أنّ الفقيه لابدّ أن يكون صاحب منهج و مبنىً يلازمه في جميع ما يفتي به، فإذا حاول علاج مسألة الربا في عمل البنوك، فلابدّ أن يجد توجيهاً واقعيّاً لدليل حرمة الربا حتى لا يكون منافياً لما ثبت من أنّه «أكل المال بالباطل» المستفاد من قوله تعالى:﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[1]... فالتوسّل بحيلة علبة الكبريت تحايل و ليس منهجاً. و ربّما توجّه الزيادة التي تأخذها البنوك بشكل منهجي يستند إلى مبنىً، و لذلك فقد خلّص بعض الفقهاء إلى نفي الطابع الربوي عن عمل المصارف، و لم يعتبره مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[2] و اعتبر الزيادة التي يتقاضاها المصرف نوعاً من العوض عن أعماله الإداريّة[3]، و لسنا هنا بصدد توجيه أخذ الزيادة المصرفيّة، لكنّ نقصد بذلك إلى أنّه لابدّ من استناد الفقيه إلى مبنىً ينفي حكم الربا، و ما ذكرناه نوع من الاجتهاد قد يكون مصيباً و قد يكون مخطئاً.

---

١ . البقرة:١٨٨.

٢ . البقرة:١٨٨.

٣ . قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨، سنة ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ص ٥٠.

البحث الثالث:

علل الأحكام أو الملاكات

من المستحسن قبل الشروع في بحث علل الأحكام أن نوضح بعض المصطلحات ذات العلاقة بالموضوع و هي عبارة عن العلّة و الملاك و الحكمة و السبب و المناط.

تعريف العلّة

العلّة لغة: الحدث يشغل صاحبه عن حاجته كأنّ تلك العلّة صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأوّل. و العلّة: المرض، و العلّة تأتي بمعنى السبب يقال: هذا علّة لهذا، أي سبب.[١]

و في الاصطلاح: هو الباعث للشارع على جعل الحكم، و يرتبط الحكم وجوداً و عدماً بعلّته، و نقل في الأصول العامّة عن بعض الأصوليّين تعريفهم لها بأنّها: «الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته له».[٢]

و عرّفه الغزالى بقوله: «العلّة الشرعيّة علامة و أمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنّما معنى كونها علّة نصب الشارع إيّاها علامة و ذلك من وضع الشارع».[٣]

---

١ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج١١، ص٤٧١، «علل».

٢ . محمّد تقى الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣٠٨.

٣ . أبو حامد محمّد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٣٠٨.

تعريف الملاك

الملاك لغة: قوام الشيء و نظامه و ما يعتمد عليه[١]، و في الحديث «ملاك الدين الورع».[٢]

و يستعمل في الاصطلاح بمعنى الداعي و العلّة الثبوتيّة للحكم، و جعله الشهيد الصدر أحد عناصر مرحلة الثبوت الثلاثة التي تتألّف من الملاك و الإرادة و الاعتبار، و ذكر أن المشرع في هذه المرحلة يحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة أو مفسدة.[٣]

تعريف الحكمة

جاء في معنى الحكمة في تاج العروس[٤]: العدل في القضاء، العلم بحقائق الأشياء.

و في الصحاح[٥]: الحكيم العالم، و صاحب الحكمة، و الحكيم: المتقن للأمور.

و في العين[٦]: الحكمة مرجعها إلى العدل و العلم و الحلم، و استحكم الأمر: وثق،و حكمة اللجام: ما أحاط بحنكيه، سمّي به لأنّها تمنعه من الجري، و كلّ شيء منعته من الفساد فقد حكمته و أحكمته.

و في الاصطلاح: تستعمل بمعنى الفائدة أو المصلحة و المفسدة التي شرّع لأجلها الحكم أو «هى المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم»[٧] و لكنّ هذه الفائدة أو

---

١ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ٤٩٤، «ملك».

٢ . علاء الدين عليّ بن حسام الدين المتّقي الهندي، كنز العمال، ج٣، ص ٤٣٠؛ ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول، ص٥١٣.

٣ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص١٤٦.

٤ . محمّد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج٨، ص٢٥٣، «حكم».

٥ . إسماعيل بن حماد، الصحاح، ج٥، ص١٩٠١، «حكم».

٦ . الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج٣، ص٦٦ـ٦٧، «حكم».

٧ . محمّد تقى الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢١٠.

المصلحة ليست أمراً محدّداً مضبوطاً، و ليست مطّردة كالعلّة، و لذا لم يدر الحكم معها وجوداً و عدماً، كما سيأتي توضيحه.

تعريف السبب

في كتاب العين السبب: «كلّ ما تسبّبت به من رحم أو يد أو دين. و السبب: الحبل، و الطريق؛ لأنّك تصل به إلى ما تريد».[١]

و السبب: «كلّ شيء يتوصّل به إلى غيره، و الجمع: أسباب، و جعلت فلاناً لي سبباً في حاجتي و ودجاً، أي وصلة و ذريعة».[٢]

و أمّا في الاصطلاح:

فقد اختلف فيه، فقد عُرِّف بأنّه: «ما له مدخل».[٣]

و عُرِّف أيضاً بأنّه: «المقتضي لثبوت الحكم في الشرع ممّا أنيط به الحكم».[٤]

و عُرِّف أيضاً بأنّه: «كلّ وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل على كونه معرّفاً لحكم شرعي بحيث يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم. و قد يتخلّف الحكم عنه لمانع أو فوات شرط، و أمّا وجوده بدونه فمحال».[٥]

و عرّفه الشهيد الأوّل بما يقرب من ذلك.[٦]

وهذا تعريف بالعلّة التامّة و هو مناسب لما ورد في لسان العرب في معنى العلّة، قال: «هذا علّة لهذا، أي سبب».[٧]

---

١ . الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج٧، ص٢٠٣ـ٢٠٤، «سبب».

٢ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج١، ص٤٥٨، «سبب».

٣ . عبد الحميد الشرواني و ابن قاسم العبادي، حواشي الشرواني، ج٩، ص١٦.

٤ . محمّد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص١٦٧.

٥ . ابن أبي جمهور محمّد بن عليّ الأحسائي، الأقطاب الفقهية، ص٣٧.

٦ . محمّد بن مكّي العاملي، القواعد و الفوائد، ج١، ص٣٩.

٧ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج١١، ص٤٧١، «علل».

و عُرِّف أيضاً بأنّه: «معنى ظاهر منضبط جعله الشارع أمارة على الحكم»[1] و على هذا المعنى يكون أعمّ من العلّة لأخذ المناسبة في معناها دونه.

و فرّق بعضهم بين علّة الحكم و سببه بمعقوليّة المظنّة لتحقيق حكمة الحكم و عدمه، فالأوّل هو العلّة، و الثاني هو السبب، فشهود شهر رمضان سبب للصوم، و الزوال كذلك سبب لا علّة؛ لأنّ العقل لا يدرك وجه كونهما مظنّة لتحقيق حكمة وجوب الصوم و الصلاة.[2]

تعريف المناط

المناط لغةً: النوط مصدر ناط ينوط نوطاً: تقول: نطت القربة بنياطها، أي علّقتها، و النوط علق الشيء يجعل فيه تمر و نحوه.

و النياط: عرق غليظ قد علّق به القلب من الوتين و جمعه أنوطة.[3]

و في الاصطلاح: يطلق على ما يناط الحكم الشرعي به، و يرتبط به، أو يعلّق عليه، و هو قريب من معنى الملاك.

و في لسان العرب[4]: الأنواط المعاليق. و يقال: نيط عليه الشيء: علّق عليه.

قال رفاع بن قيس الأسدي:

بلاد بها نيطت عليَّ تمائمي   و أوّل أرض مسّ جلدي ترابها

و المناط في الاصطلاح يقترب في المعنى من الملاك، فهو يستعمل فيما يرتبط به الحكم و يبنى عليه، و عرّفه الغزالي في المستصفى بأنّه: «ما أضاف الشارع الحكم إليه و ناطه به و نصبه علامة عليه».[5]

---

١ . محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣١٠.

٢ . المصدر.

٣ . الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج٧، ص٤٥٧، «نوط».

٤ . جمال الدين بن منظور، لسان العرب، ج٧، ص٤١٨، «نوط».

٥ . أبو حامد محمّد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص٢٨١.

الفرق بين علّة الحكم وحكمته

إنّ مناط الحكم وعلّته غير حكمته، والفرق بينهما أنّه لو كان الحكم دائراً مدار العلّة وجوداً وعدماً، فهو علّة الحكم ومناطه، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان الحكم أوسع ممّا تُصوّر أنّه علّة للحكم، فهو من حِكَم الحُكم ومصالحه، لا من مناطاته، فالمشقّة في السفر هي حكمة القصر في الصلاة، و إفطار الصائم و الإنجاب وتكوين الأُسرة من فوائد النكاح ومصالحه، و مع ذلك ليس كلّ منهما مداراً للحكم ومناطه بشهادة أنّه يجب الإفطار في السفر للصائم، و إن لم تكن هناك مشقّة، و يلزم الحاضر بالإتمام، و إن كان يمارس عملاً شاقّاً، و يصحّ نكاح المرأة العقيم واليائسة ومن لا يطلب ولداً بالعزل إلى غير ذلك من أقسام النكاح الجائز التي تفقد المصلحة المزبورة، وهذا يدلّ على أنّ ما ذكرناه من المشقّة و الانجاب ليسا مداراً للحكم. و اعتاد الأصوليّون التمثيل لحكمة الحكم بمسألة العدّة التي حكمتها التأكّد من براءة الرحم، و قد أشار القرآن إلى ذلك بقول الله سبحانه:﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآْخِرِ﴾.[1] ففرض على المطلّقة التربّص ثلاثة قروء بغية استعلام حالها من حيث الحمل وعدمه، و هو المسمّى باستبراء الرحم فلو كانت حاملاً فعدّتها أن تضع حملها؛ قال سبحانه: ﴿وَأُولاتُ الأَحْمالِ أَجَلَهُنّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنّ﴾[2] فاستعلام حال المطلّقة ليس ضابطاً للحكم وملاكاً له، بل من حِكَمِه بشهادة أنّه إذا غاب الزوج عن الزوجة مدّة سنة فطلّقها، يجب عليها التربّص مع العلم بعدم حملها منه، و كذلك إذا طلّقها و هو حاضر، لكن لم يكن قد جامعها مدّة لو كانت حاملاً لتبيّن ذلك، و هكذا الأمر في ما يعلم فيه الحال بالوسائل الحديثة. كلّ ذلك يعرب عن أنّ بعض ما ورد في الشرع بصورة العلّة ربّما يكون حكمة ومصلحة. و

---

١ . البقرة:٢٢٨.

٢ . الطلاق:٤.

يتلخّص من كلّ ذلك أنّ الفارق بين العلّة والحكمة، هو أنّ الحكمة غير منضبطة بمعنى أنّها وصف مناسب للحكم يتحقّق في أكثر الأحوال، و لكنّ الحكم لا يدور معه وجوداً و عدماً، فقد يوجد الحكم مع تخلّف الحكمة التي هي متغيّرة حسب الأحوال و الأشخاص و الأزمان، و ليست محدّدة بشكل واحد ثابت دائماً، وأمّا العلّة، فهي وصف ظاهر منضبط محدود أقامه الشارع أمارةً على الحكم يوجد الحكم بوجوده و ينتفي بانتفائه.

تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد

من المسلّمات في الفقه الإماميّة قولهم بتبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد الواقعيّة الثابتة بقطع النظر عن حكم الشارع، بمعنى أنّ المصالح و المفاسد تعتبر علل جعل الأحكام، فتخرج بها عن العبث و الجزاف، و حيث إنّ الملاكات و التي هي المصالح و المفاسد تكون بمرتبة العلّة للحكم، فهي متقدّمة رتبةً على ذات الحكم، ثمّ إنّ هذه المسألة، أي تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد صارت موضوعاً لقضيّة أخرى كثر الجدل فيها بين المتكلّمين و فرق المسلمين و هي مسألة التحسين و التقبيح العقليّين، فذهب الشيعة و المعتزلة إلى أنّ للعقل أحكاماً يستقلّ بها، مثل حكمه بحسن الصدق و الأمانة، و الوفاء بالعهد، و جزاء الإحسان بالإحسان، و قبح الكذب و الخيانة، و نقض العهد، و إجزاء الإحسان بالإساءة، و أنّ إدراك حسن و قبح الأمور المذكورة يحصل بغضّ النظر عن أمر الشارع و نهيه؛ لأنّ للأمور المذكورة حسناً و قبحاً ذاتياً، و استدلّوا على قولهم باتّفاق العقلاء على ذلك، و اعتقدوا أيضاً أنّ هناك من الأفعال ما لا يدرك العقل حسنه أو قبحه، و لا مسرح له فيها، و لا يحكم فيها بشيء بقطع النظر عن إخبار الشارع، كما هو الحال في العبادات.. و أنكر الأشاعرة من المسلمين ذلك و قالوا: إنّ الأفعال لا تتّصف بحسن أو قبح ذاتي ما لم يأمر الشارع بها أو ينهى عنها، و أنّ الحسن و القبح متأخّران رتبة عن أمر الشارع، فالحسن ما حسّنه الشارع، و القبيح ما قبّحه

الشارع... و نتيجة ذلك أن لا تقدّم للمصالح و المفاسد على الأحكام، بل أنّ جعل الحكم يساوق اتّصاف الفعل بالحسن و القبح.

و بناء على رأي العدليّة ـ الشيعة و المعتزلة ـ من حكم العقل بالحسن و القبح الذاتيّين وقع البحث في ملازمة ذلك لحكم الشارع بالحسن و القبح، أي ما هو قبيح عند العقل هل يكون قبيحاً عند الشارع، و كذلك يجري البحث في أنّ العقل الذي حكم بالحسن و القبح، و استقلّ بوجود المصلحة و المفسدة في الفعل، و بالنتيجة أمر بالفعل أو نهى عنه، فهل يلزم من ذلك أنّ ما أمر به العقل سيكون حكمه الوجوب، و ما نهى عنه سيكون حكمه الحرمة بحيث يتوصّل بالملازمة إلى حكم الشارع، و بتعبير آخر، إنّ إدراك العقل للحسن و القبح و المصالح و المفاسد هل يؤدّي إلى التوصّل إلى حكم الشارع؟ و هذه الملازمة غير الملازمة الأولى التي لم يكن فيها أحد المتلازمين حكماً شرعيّاً، بل ملازمة بين حكم العقل بالحسن و القبح، و حكم الشارع بهما أيضاً، و في الملازمة الثانية يراد إثبات أنّ الفعل الذي هو حسن أو قبيح عند العقل هل يحكم الشارع بوجوبه أو حرمته؟ فيقتصر في الملازمة الأولى على اكتشاف حكم الشارع بالحسن و القبح، و في الثانية يراد إثبات حكم شرعي هو الوجوب و الحرمة؛ لما حكم العقل بحسنه أو قبحه، فهل العقل مصدر للتشريع في الثاني؟ أيضاً، وقع هذا محلّ الكلام و النقض و الإبرام، و ذهب المانعون إلى أنّ العقل قاصر عن إدراك ملاكات الأحكام التامّة و الإحاطة بها؛ لأنّ إدراك العقل للمصلحة و المفسدة ليس دليلاً على أنّها ملاكات تامّة، فربّما خفي على العقل أمر آخر أو كان هناك مانع من حكم الشارع مع وجود المقتضي، فمعرفة العقل بالعلل بناء على الحسن و القبح الذاتيّين للأفعال أمر عزيز الوجود، و هذا الأمر هو الذي يسقط القياس من الاعتبار بسبب استناده إلى الظنّ الذي لم يقم على حجيّته دليل، و إلى ذلك أشار المظفّر في *أصول الفقه*:

> وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك

المصلحة أو المفسدة العامّتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنّه ـ أعني العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل؛ إذ يحتمل أنّ هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أنّ هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع. ولأجل هذا نقول: إنّه ليس كلّ ماحكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل؛ وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقل»؛ ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلّة الشرعيّة على الأحكام.[1]

و الذي أودّ أن أُشير إليه هنا أنّ إدراك العقل للمصلحة و المفسدة إنّما يتعقّل بناء على التسليم بالحسن و القبح الذاتي للأفعال، فيقع الكلام في تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح و المفاسد؛ لأنّ الفعل ما لم يكن متّصفاً بالحسن و القبح، فكيف يمكن القول بوجود المصلحة و المفسدة فيه؟ إذ الفعل على قول الأشاعرة لاحسن و لاقبح فيه قبل أمر الشارع به و نهيه عنه، و بهذا يظهر أنّ مسألة تبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد. وبتعبير آخر تقدّم المصالح والمفاسد على الأحكام الشرعيّة رتبة أو تأخّرها، يترتّب على المبنى في مسألة التحسين و التقبيح العقليّين، بمعنى أنّ من يقول هناك بأنّ الأفعال تتّصف بالحسن والقبح الذاتي يمكنه أن يذهب إلى تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد، و الخوض في المسألة الثانية، و أمّا من يذهب إلى أنّها لا تتّصف بأحدهما بقطع النظر عن حكم الشارع، فلا مجال له للبحث في المسألة الأخرى؛ لكون الحسن و القبح، و المصلحة و المفسدة، كلاهما متأخّران عن جعل الشارع للحكم بناء على ذاك.

هل يجوز البحث في علل الأحكام

ربّما يأتي للذهن أنّ الخوض في الملاكات و السعي للتعرّف على الأحكام الشرعيّة،

---

١. محمّد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج١، ص ٢١٩ـ٢٢٠.

لا مبرّر له؛ لأنّ المصالح و المفاسد في الغالب خفيّة على الإنسان، و ما لم يرشد الشارع إليها، فلا يمكن التوصّل إليها، على ذلك، فالأوامر التي تصدر من الشارع لابدّ أن يمتثلها المكلّف و ينفذها بدون البحث في عللها التي لا مجال للتعرّف عليها استقلالاً.

و لكنّ على الرغم من كلّ ذلك، فإنّ الشارع المقدّس سواءً في القرآن أو بواسطة الأخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام قد أشار إلى كثير من العلل و بحث فيها، و خير مثال على ذلك ما ألّفه العالم الجليل الصدوق في ذلك، و وضع له اسم علل الشرائع، و مع البحث في العلل و الملاكات في الكتاب و السنّة يكون ذلك دليلاً على جواز الكلام و البحث فيها، رغم أنّ التوصّل إلى علل الأحكام يعتبر من الأمور التي تكتنفها المصاعب، و لكنّ هذا لا يعني استحالة التعرّف عليها بالاستناد إلى إرشادات الشرع في هذا المجال.

و يدلّ على جواز البحث في مجال العلل أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و الأئمّة عليهم السلام كانوا كثيراً ما يسألون من قبل أصحابهم عن علل بعض الأحكام، و يجيبون السائل و يزيلون الغموض، و لم يردعوا عن السؤال و البحث في ذلك، و هذا دليل على الجواز بالإمضاء و التقرير، كما يقول الأصوليّون، و لكن لا نعني بجواز ذلك نفي التعبّد بالأحكام الشرعيّة، و أنّه بدون الوصول إلى العلّة لا يعمل بالحكم الشرعي، فإنّ الأمرين لا ملازمة بينهما.

فائدة البحث عن علل الأحكام

ذكرنا أنّ قسماً كبيراً من المسلمين يعتقدون بأنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح و المفاسد، و أنّه ما من حكم شرعي إلّا و من ورائه مصلحة أو مفسدة، و هي في مورد الوجوب مصلحة شديدة تستلزم دفعاً قويّاً بحيث لا يرخّص الشارع بالترك، و في مورد الحرمة مفسدة شديدة تستلزم زجراً بنفس الدرجة بحيث لا يرخّص بالفعل، و

في مورد الاستحباب مصلحة بدرجة أقلّ من مصلحة الوجوب يرضى الشارع معها بالترك، و في مورد الكراهة مفسدة بدرجة أقلّ من مفسدة الحرمة يرضى الشارع معها بالفعل. و بعد ما ذكر من التبعيّة و عدم تخلّف، أي من الأحكام الشرعيّة عن ذلك؛ لأنّ حكمة الله تعالى لا تتخلّف في فعل، فجميعها تابع للمصالح و المفاسد، فأيّ معنى للبحث في العلل، و الخوض في الملاكات، ألا يغني عن ذلك العلم بأنّ أحكام الله لاتخلو من مصلحة أو مفسدة؟ و ما هو المبرّر لمحاولة التعرّف على فلسفة الأحكام؟

و الجواب على هذا التساؤل: أنّ العلم التفصيلي بعلّة الحكم الشرعي يعطي للمكلّف زخماً و دافعاً قويّاً لامتثال الأحكام الإلهيّة، و نشاطاً و شوقاً في فعله العبادي، مع أنّنا لا ننكر أنّ عجز العقل عن معرفة علل الأحكام، و اقتصاره على المعرفة الإجماليّة يبعث في الإنسان روح التعبّد و الانقياد، و على كلّ حال، فإنّ الاندفاع نحو الامتثال مع الاطّلاع على علّة الحكم، لا يحصل بالعلم الإجمالي بالمسألة الكلّيّة، و هي اشتمال الأحكام الشرعيّة على المصالح و المفاسد، كما أنّ المريض لو اطّلع على الفائدة الواقعيّة المترتّبة على تناول دواء معيّن، سيكون ذلك دافعاً قويّاً له لتناوله، هذا بالإضافة إلى ما نقصده من البحث في علل الأحكام من الأثر البالغ الأهمّيّة، و هو الاستفادة منه في استنباط الأحكام الشرعيّة، كما سيأتي بيانه.

علل الشرع معرّفات أو علل حقيقيّة

وقع كلام بين العلماء في أنّ علل الشرع هل هي علل حقيقيّة أو معرّفات؟ و معنى كونها عللاً حقيقيّة أنّ الحكم يدور معها وجوداً و عدماً، شأنها شأن العلل التكوينيّة، و معنى أنّها معرّفات كونها دلالةً و علامةً على الحكم و إرشاداً إليه، و هذا هو عين التفريق و المائز بين العلّة و الحكمة.

و رتّب الفقهاء في مقام الاستدلال آثاراً: منها: ما ذكرناه من أنّها إذا كانت معرّفات، فالحكم قد يبقى ثابتاً، و ليس من الضروري انتفاؤه في مورد تكوّن العلّة المذكورة في

النصّ منتفية، و أمّا إذا كانت عللاً حقيقيّة، فإذا انتفت العلّة انتفى المعلول الذي هو الحكم، و مثال ذلك ماذكره المحقّق البحراني في الحدائق تعليقاً على حكم الشهيد الثاني باستحباب التلقين للأطفال حيث قال: «ولا فرق في هذا الحكم بين الصغير والكبير كما في الجريدتين لإطلاق الخبر، ولا ينافيه التعليل بدفع العذاب».[١]

قال المحقّق البحراني تعليقاً على ذلك: «مرجع كلامه‌ﷺ إلى أنّ علل الشرع ليست عللاً حقيقيّة يدور المعلول مدارها وجوداً وعدماً، وإنّما هي أسباب ومعرّفات، أو لبيان وجه المصلحة والحكمة، فلا يجب اطّرادها».[٢]

و لذلك أيضاً تنّظر المحقّق الكركي في مسألة زوال الضمان عن الغاصب، و تعليله بزوال العدوان بعد الإذن بإثبات اليد عليه، قال: «وفيه نظر، لأنّ علّة الثبوت لا يجب أن يكون انتفاؤها علّة لزوال الحكم، فإنّ علل الشرع معرّفات».[٣]

و منها: مسألة اجتماع علّتين من العلل الشرعيّة على معلول واحد، و تأثيرهما في إيجاده، فإنّنا لو ذهبنا إلى أنّ علل الشرع علل حقيقيّة، فيمتنع أن يكون الحكم الشرعي معلّلاً بعلّتين، و لو قلنا: إنّها معرّفات، فلا مانع من ذلك، و ذكروا أمثلة على ذلك:

منها: إذا اشترى الزوج زوجته، فهل تبطل الزوجيّة و ينحصر جواز وطئه لها بالملك خاصّة، أم أنّ الزوجيّة أيضاً تبقى؟ و حينئذ يكون الوطء مستنداً إلى الأمرين معاً، و علّل الأوّل بأنّ التفصيل في الأسباب في الآية يقطع الشركة، أى أنّ التفصيل في الآية الكريمة ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾[٤] يقطع التشريك بين الأسباب، فإنّ جواز الوطء لا بدّ أن يكون إمّا بالزوجيّة أو الملك، و إذا ملك الزوجة حينئذ تبطل الزوجيّة و يقع الملك، و يستند

١. زين الدين الجبعي العاملي، روض الجنان، ص٣١٨.

٢. يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، ج ٤، ص ١٣٠.

٣. عليّ بن الحسين الكركي، جامع المقاصد، ج٨، ص٧٠.

٤. المؤمنون: ٥ ـ ٦.

الوطء إلى الملكيّة خاصّة، فلا يجوز أن يكون الوطء معلولاً لعلتّين، وهما: الزوجيّة والملك، بل لا بدّ من إحداهما فقط.

قال الشهيد الثاني في شرح اللّمعة معلّقاً على ذلك: «ويضعّف بأنّ علل الشرع معرّفات»[١]، أي أسباب ومقتضيات، لا أنّها علل تامّة، و عليه، يصحّ اجتماع معرّفين على شيء واحد.

ومنها: ما ذكروه مثالاً على ذلك أيضاً في باب الشفعة بأنّه لو كان هناك ثلاثة شركاء فباع أحدهم حصّته من أحد شريكيه، فهل يستحقّ المشتري الشفعة، أو أنّ الشفعة حقّ للشريك الآخر دون المشتري؟ ذكر الشهيد الثاني في المسالك وجهاً لكلّ من الرأيين، أمّا الوجه الأوّل: و هو عدم استحقاق المشتري للشفعة فهو: «لأنّ الشفعة للإنسان على نفسه غير معقولة؛ لامتناع أن يستحقّ الإنسان تملّك ملكه بها».[٢]

و أمّا وجه الثاني: و هو صحّة أخذه بالشفعة، فهو «اشتراكهما في العلّة الموجبة للاستحقاق، و لا يمنع أن يستحقّ تملّك الشقص بسببين: البيع، و الشفعة؛ لأنّ علل الشرع وأسبابه معرّفات، فلا يمتنع أن يجتمع اثنان منها على معلول واحد».[٣]

موقع الملاك في مبادئ الحكم التكليفي

تنقسم عمليّة الحكم التكليفي إلى مرحلتين: إحداهما: هي ما تسمّى بمرحلة الثبوت، و الأخرى: مرحلة الإثبات، و في المرحلة الأولى يحدّد المشرّع ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة، و هي التي تسمّى بالملاك، فإذا أدرك المصلحة أو المفسدة، تولّدت فيه إرادة للفعل المذكور أو كراهية، و هذه الإرادة أو الكراهية متناسبة مع المصلحة أو المفسدة المدركة، فقد تكون بدرجة شديدة أو خفيفة.

---

١ . زين الدين بن عليّ الجبعي العاملي، الروضة البهية، ج٣، ص٣٠٧ـ ٣٠٨.

٢ . زين الدين بن عليّ الجبعي العاملي، مسالك الافهام، ج١٢، ص٢٩٧.

٣ . المصدر.

ثمّ بعد ذلك يصوّغ المشرّع إرادته صياغة جعليّة من نوع الاعتبار؛ فيعتبر الفعل في ذمّة المكلّف، و بناء على ذلك، فمرحلة الثبوت للحكم تتألّف من ثلاثة عناصر هي: الملاك، و الإرادة و الاعتبار، و لكنّ الاعتبار مجرّد عمل صياغي تنظيمي، و لا يعتبر عملاً ضروريّاً في تلك المرحلة، ثمّ تبدأ مرحلة الإثبات، أي إبراز المولى لإرادته بدافع من الملاك و الإرادة، و في نفس الوقت يكون كاشفاً عن و جودهما بناء على ما هو المعروف من تبعيّة الأحكام للمصالح و المفاسد.

و يطلق على الملاك و الإرادة مبادئ الحكم في حين يكون الحكم هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت.

و تعتبر مبادئ الحكم و هي الملاك و الإرادة روح الحكم و حقيقته، و هي التي تكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال.[١]

العلّة المنصوصة

اشتهر التمثيل لمنصوص العلّة بمثال «الخمر حرام؛ لأنّه مسكر»، فالحرمة بالنسبة للموضوع و هو الخمر معلّلة بالإسكار، فهل تتعدّى إلى غير الموضوع المذكور إذا وجدت العلّة ذاتها فيه، فتعمّ الحرمة كلّ مسكر و إن لم يسمّ خمراً كالنبيذ، أو أنّ الحكم يختصّ بالموضوع المذكور و لا يسري إلى غيره، فلا يفترق منصوص العلّة عن غيره، فهو كما لو قال: «الخمر حرام» و سكت؟ فواضح أنّ الحرمة الثابتة لهذا الموضوع ليس لها ارتباط بغيره من الموضوعات.

و يشترط في اعتبار القياس المنصوص العلّة أن لا يكون هناك ما يوجب اختصاصه بالموضوع المذكور فيه، أو دخل العلّة في خصوص المورد المعلّل، بمعنى الدلالة على الإضافة للموضوع، نظير ما إذا ورد مثلاً «الخمر حرام لأنّه مسكر»، حيث إنّه ليس في

---

١. محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص١٤٦ـ١٤٧.

الحكم أعني الحرمة ما يوجب اختصاصه بالخمر، بل كلمة «حرام» في هذه القضيّة يحمل على كلّ مسكر، وليس في العلّة إضافة إلى الموضوع بحيث يصير منشأ لاحتمال اختصاص إسكار الخمر في كونه علّة للحرمة، ففي مثل هذه القضيّة تكون العلّة المذكورة من قبيل المنصوص العلّة الموجب لتعدّي الحكم عن تلك القضيّة إلى كلّ ما يتحقّق فيه العلّة، فيقال مثلاً و: النبيذ مسكر بالوجدان، وكلّ مسكر حرام، فالنبيذ حرام، فتكون النتيجة قضيّة مركبّة من موضوعٍ أخذ من صغرى القياس، أعني قولنا: «النبيذ مسكر» ومحمولٍ أُخذِ من كبراه، أعني قولنا: «وكلّ مسكر حرام» وأمّا مع إضافة العلّة إلى الموضوع، كما إذا كان في المثال المذكور «الخمر حرام لإسكارها» بدل قوله: «لإنّها مسكر» فلا يخلو إمّا أن يستفاد إلغاء خصوصية إسكار الخمر في كونه علّة للحرمة، بل الإسكار بما هو إسكار ولو مع عدم إضافته إلى الخمر، يكون علّة للحرمة، فيدخل في المنصوص العلّة، كالقسم الأوّل، وإمّا أن لا يستفاد من الخارج إلغاء خصوصيّة إسكار الخمر في دخلها في العلّة، فيخرج عن باب منصوص العلّة، ولايمكن إسراء الحكم بهذه العلّة المحتمل اختصاصها بالمورد عن موردها إلى غيره من الموارد.

وحكى المحقّق البحراني عن العلّامة قوله: «إنّ المانعين من التعدّي استدلّوا بأنّ قول الشارع: «حرّمت الخمر لكونها مسكرة» يحتمل أن يكون العلّة الإسكار، وأن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلّة، و إذا احتمل الأمران لم يجز القياس، ثمّ ذكر وجوهاً في ردّ ذلك» ثمّ ناقش العلّامة في هذه الوجوه، وجعل النزاع بين الفريقين لفظيّاً، فالقائل بالتعدّي يستفيد من قول الشارع: «حرّمت الخمر؛ لكونها مسكرة» التعليل بمطلق الإسكار، والمانع منه لا يستفيد ذلك، بل يحتمله ويحتمل التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر، وإلّا فهما متّفقان على أنّ التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر لا يعمّ غيره، والتعليل بمطلق الإسكار يعمّ كلّ مسكر، فالخلاف بينهم فيما هو المستفاد من ذلك التعليل

ونظائره، فيجب أن يجعل البحث في هذا، لا في أنّ النصّ على العلّة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها؟ فإنّ ذلك متّفق عليه.[١]

وحكم الشيخ يوسف البحراني بعدم جواز التعدّي عن مورد العلّة «إلّا مع الدلالة العرفيّة في بعض الموارد، أو بما يرجع إلى تنقيح المناط القطعي».[٢]

و الخلاصة أنّ منصوص العلّة متّفق على حجّيّته في حال وجود العلّة المنصوصة، و القطع بكونها علّة وحيدة، و ذلك بتجرّد النصّ المعلّل عمّا يخلّ بهذه الوحدة، فيقطع بعدم وجود علّة أخرى يمكن أن يسند إليها الحكم، أو خصوصيّة زائدة يمكن استناد الحكم إليها في الأصل و هي مفقودة في الفرع، و مع احتمال وجود مؤثّر آخر في الحكم غير المذكور، تكون العلّة المذكورة بمثابة الحكمة، لا أنّ أثرها منتفٍ كلّيّاً.

قياس الأولويّة

قياس الأولويّة هو نفسه ما يسمّى بـ«مفهوم الموافقة» و قد يسمّى بمفهوم أو فحوى الخطاب.[٣]

و يدلّ مفهوم الأولويّة على تعدّي الحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم «وهو التنبيه بالأدنى على الأعلى، أي كون الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم، كالإكرام في منع التأفيف»[٤] و المثال المعروف هو دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَهُمَا أُفٍّ﴾[٥] على النهي عن الضرب والشتم للأبوين، ونحو ذلك ممّا هو أشدّ إهانةً وإيلاماً من التأفيف المحرّم بحكم الآية.

---

١ . يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، ج١، ص٦٤ـ ٦٥.

٢ . المصدر، ص٦٥.

٣ . الحطاب الرعيني، مواهب الجليل، ص٦٤٦.

٤ . محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج٨، ص٢٨٠.

٥ . الإسراء: ٢٣.

ومنه: دلالة الإذن بسكنى الدار على جواز التصرّف بمرافقها بطريق أولى، ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: «إذن الفحوى»، ومنه الآية الكريمة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾[١] الدالّة بالأولويّة على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير «و إنّما أطلق عليه قياس الأولويّة أو القياس الجلي لشبهه بالقياس»[٢] و لابدّ في مفهوم الموافقة من «العلم بالعلّة وظهور كونها في المسكوت عنه أقوى».[٣]

و يرى البعض أنّ مفهوم الموافقة يشمل أيضاً ما يسمّى بـ «إلغاء الخصوصية»، أيالحكم بعدم دخل الخصوصيّة المذكورة في المنطوق، و لا يختصّ بحالة و جود الأولويّة، أي أولويّة الفرع من الأصل في ثبوت الحكم، كما في النهي عن الأُفّ في الآية الذي يفهم منه حرمة الضرب، و مثل ذلك ما لو سئل الإمام عن حكم الرجل الشاكّ فأجابه بالحكم، فإنّ العرف يلغي خصوصيّة الرجوليّة و يحكم بعدم دخالتها.[٤]

هل منصوص العلّة و قياس الأولويّة من القياس

ربّما يلتبس على البعض بسبب الاصطلاح أنّ مثل مفهوم الموافقة ملحق بالقياس إمّا موضوعاً، أو حكماً مع خروجه موضوعاً، و كذلك الأمر بالنسبة لمنصوص العلّة حيث إنّ الحكم غير مصرّح به في الفرع، و يراد التعدية قياساً استناداً إلى العلّة، مع أنّ القياس كثرت النواهي عنه، أمّا من جهة الشيعة، فقد استفاضت الأحاديث عن أهل البيت عليهم السلام في المنع عن العمل بالقياس، والتنديد بمن يعمل به، فقد ورد عن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

١. الزلزلة: ٧.

٢. محمّد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج٢، ص١٧٨.

٣. محمّد حسين الخوانساري، مشارق الشموس، ج١، ص٢٦٠.

٤. حسين عليّ المنتظري، نهاية الأصول، ص٢٦٦.

قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني». [١]

و عن الصادق عليه السلام: «إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بعداً، و إنّ دين الله لايصاب بالمقاييس». [٢]

و عن ابن أبي عمير، عن الحسن بن راشد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحائض تقضي الصلاة؟ قال: «لا»، قلت: تقضي الصوم؟ قال: «نعم»، قلت: من أين جاء هذا؟ قال: «إنّ أوّل من قاس إبليس». [٣]

وعن عيسى بن عبد الله القرشي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال: «يا أبا حنيفة قد بلغني أنّك تقيس» فقال: نعم، فقال: «لا تقس، فإنّ أوّل من قاس إبليس لعنه الله حين قال: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ فقاس بين النار والطين، ولو قاس نوريّة آدم بنوريّة النار عرف ما بين النورين، وصفاء أحدهما على الآخر». [٤]

و في رواية دعائم الإسلام: «فاتّقِ اللّه يا نعمان، ولاتقس؛ فإنّا نقف غداً نحن و أنت و من خالفنا بين يدي اللّه، فيسألنا عن قولنا و يسألكم عن قولكم، فنقول: قال اللّه وقال رسوله، وتقول أنت وأصحابك: قلنا». [٥]

و في رواية ابن حزم عن ابن شبرمة، عن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين، قال:

«اتّق الله و لا تقس؛ فإنّا نقف غداً نحن و من خالفنا بين يدي الله تعالى، فنقول: قال

---

١. محمّد بن عليّ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج٢، ص١٠٧ ـ ١٠٨؛ و أيضاً محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، الفصول المهمّة في أصول الأئمة، ج١، ص٥٣١.

٢. محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج١، ص١٦٠.

٣. أحمد بن عليّ الطبرسي، الاحتجاج، ج٢، ص١١٧ ـ ١١٨.

٤. محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج١، ص٥٩.

٥. نعمان بن محمّد بن منصور المغربي، دعائم الإسلام، ج١، ص٩١.

رسول الله، قال الله تبارك و تعالى، و تقول أنت و أصحابك: سمعنا و رأينا، فيفعل الله بنا و بكم ماشاء».[١]

و في رواية الوسائل عن ابن شبرمة نفسه: قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمّد عليه‌السلام، فقال لأبي حنيفة: «اتق الله، ولا تقس الدين برأيك، فإنّ أوّل من قاس إبليس ـ إلى أن قال: ـ ويحك أيّهما أعظم؟ قتل النفس؟ أو الزنا؟» قال: قتل النفس، قال: «فإنّ الله عزّوجلّ قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلّا أربعة، ثمّ أيّهما أعظم؟ الصلاة؟ أم الصوم؟» قال: الصلاة، قال: «فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس؟ فاتّق الله، ولا تقس».[٢]

وبالجملة، فإنّ نفي القياس والنهي عن العمل به من أهمّ أُسس مذهب أهل البيت عليهم‌السلام.

و ورد أيضاً من طرق أهل السنّة: أخبرنا أبو جعفر محمّد بن محمّد البغدادي بنيسابور، ثنا يحيى بن عثمان، ثنا صالح السهمي، ثنا نعيم بن حمّاد، ثنا عيسى بن يونس عن جرير بن عثمان، عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير، عن أبيه، عن عوف بن مالك رضي الله عنه، عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله قال: «تفترق أمّتي على بضع وسبعين فرقةً أعظمها فتنةً على أمّتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلّون الحرام، ويحرّمون الحلال».[٣]

و على كلّ حال، فقد وقع الكلام في أنّ مفهوم الموافقة و كذا القياس منصوص العلّة هل يلحقان بالقياس الممنوع أو أنّهما حجّة؟ و المعروف حجّيّتهما، قال المظفّر: «ولا نزاع في حجّيّة مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولويّة على تعدّي الحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم».[٤]

---

١. ابن حزم الأندلسي، الإحكام، ج٨، ص٣٨.

٢. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٤٦.

٣. أبو عبد الله محمّد بن محمّد الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج٣، ص٥٤٧؛ و مثله: عليّ بن حسام الدين المتّقي الهندي، كنز العمال، ج١، ص٢١٠ بتفاوت يسير.

٤. محمّد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج١، ص١٠٣.

و ذكر صاحب الحدائق بأنّ «جمهور الأصوليّين من أصحابنا وغيرهم على حجّيّة قياس الأولويّة ومنصوص العلّة»[١]، أمّا صاحب الحدائق نفسه، فقد ذهب إلى عدم حجّيّة قياس الأولويّة، و جعل خبر أبان صريحاً في نفي حجّيّة قياس الأولويّة[٢]، و وجّه في موضع آخر[٣] الخبر الظاهر في قياس الأولويّة بأنّ ذلك على طريق الإلزام للمخالفين القائلين بالقياس، و غيره من أخبار النهي عن العمل بالقياس شاملة بإطلاقها له.

و أغلب المحتجّين لاعتبار قياس الأولويّة جعلوا اعتباره من جهة اللفظ، و ظهوره في سراية الحكم لغير المنطوق، و أولويّة المفهوم منه في الحكم، و لذلك سمّوه أيضاً بفحوى الخطاب.

قال ابن عابدين في مقام تعريف مفهوم الموافقة: «وهو أن يكون المسكوت عنه، أي غير المذكور موافقاً للمنطوق، أي المذكور في الحكم، كدلالة النهي عن التأفيف على حرمة الضرب، وهذا يسمّى عندنا دلالة النصّ، وهو معتبر اتّفاقاً».[٤]

فدلالة النهي عن التأفيف في الآية على حرمة الضرب من جهة ظهور اللفظ فيها في التعدّي، وأنّ شباهته بالقياس لاتعني أنّه من جملة أفراده «حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس».[٥]

و على هذا، فإنّ حجّيّته تكون من باب حجّيّة الظواهر، و دلالات الألفاظ، كما صرّح بذلك صاحب هداية المسترشدين قال: «نعم، ما كان من قبيل مفهوم الموافقة، بحيث يندرج في الدلالات اللفظيّة، كان خارجاً عندنا عن القياس، وكان حجّة».[٦]

---

١ . يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، ج ١، ص ٦٠.

٢ . المصدر.

٣ . المصدر، ج ٣، ص ٧.

٤ . ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار، ج ١، ص ١١٩.

٥ . محمّد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٨.

٦ . محمّد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص ٤١٧.

و أين هذا من القياس المنهيّ عنه؟ فقياس الأولويّة أو ما يسمّى بـ«مفهوم الأولويّة» يطرح عادة في باب المفاهيم؛ و لذلك، فإن كانت تعدية الحكم اعتماداً على الأولويّة وحدها من دون استفادة ذلك من الكلام و اللفظ فهذا قياس، و إذا كانت التعدية مستفادة من جهة اللفظ فهي حجّة؛ لارتباطها بحجّيّة الظواهر، فيكون حجّة من باب الظواهر، ومن أجل هذا عدّوه من المفاهيم، وسمّوه مفهوم الموافقة.

قال صاحب القوانين:

في دلالة المفهوم ـ والمفاهيم جمع مفهوم ـ وهو دلالة اللفظ على شيء مسكوت عنه، وهو قسمان: مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه، أي غير المذكور موافقاً للمنطوق، أي المذكور في الحكم، كدلالة النهي عن التأفيف على حرمة الضرب، وهذا يسمّى عندنا دلالة النصّ، وهو معتبر اتّفاقاً.[١]

أمّا إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب، فلا يسمّى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، ولا يكفي مجرّد الأولويّة وحدها في تعدية الحكم؛ إذ يكون من القياس الباطل، الذي تكون دلالته عقليّة ظنيّة تعتمد مساواة الفرع للأصل فيما ظنّوه علّة من الأوصاف المشتركة، و ليس لها ارتباط بدلالة اللفظ.

أمّا رواية أبان التي استدلّ بها صاحب الحدائق على نفي حجّيّة قياس الأولويّة، فقد أجاب العلّامة المظفر عن ذلك بأنّه:

لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه الفحوى جهة الأولويّة تعدية الحكم إلى غير ما تضمّنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة، و إنّما الذي وقع من أبان قياس مجرّد لم يكن مستنده فيه إلّا جهة الأولويّة؛ إذ تصوّر ـ بمقتضى القاعدة العقليّة الحسابيّة ـ أنّ الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الإبل، فلا بدّ أن يكون في قطع الأربع أربعون؛ لأنّ قطع الأربع قطع للثلاثة وزيادة، ولكنّ

---

١ . الميرزا أبو القاسم القمّي، قوانين الأصول، ص٣٠٤.

أبان كان لا يدري أنّ المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل.[١]

و أمّا منصوص العلّة، فإنّ العمل بالقياس في منصوص العلّة راجع في الحقيقة إلى العمل بالسنّة لا بالقياس، فإنّ العمل بمنصوص العلّة في غير المورد المنصوص يخضع لضابطة كلّيّة مستفادة من تعليل الشارع، و هذه الضابطة يؤخذ بها في كلّ مورد يشتمل على العلّة، و بسبب هذه الضابطة و القاعدة الكلّيّة المستفادة من تعليل الشارع يكون اللفظ في المورد الآخر ظاهراً في شمول الحكم له، فثبوت الحكم فيه يكون أيضاً من باب الظواهر و دلالة الألفاظ.

روى محمّد بن إسماعيل عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر ريحه، أو طعمه، فيُنزح حتى يذهب الريح، ويطيب طعمه؛ لأنّ له مادّة».[٢]

فيكون الحديث معلّلاً، لعدم فساد ماء البئر بكونه له مادّة، و متى ما وجدت هذه العلّة في شيء ثبت عدم تنجّسه إلّا بما ذكر في الخبر من تغيّر الريح و الطعم، فإذا أسرينا الحكم و عدّيناه إلى ماء الأنابيب و ماء العيون، فإنّ هذا يكون عملاً بظاهر السنّة، فإنّ الحكم في الخبر قد صُبّ على موضوع معيّن، و هو ما له مادّة، و لا خصوصية للبئر إلّا كونه وقع مورداً للسؤال، و لو سُئِل الإمام عن ماء العيون أو الأنهار لأجابه بمثل ذلك، فالإمام بدل أن يقول له: «و كذلك حكم الأنهار و العيون و ماء الحمام» أعطاه ضابطة كلّيّة ليطبّقها هو على ما يشاء، فهو من قبيل أن يقول الطبيب للمريض: «لا تأكلّ الرمّان؛ لأنّه حامض» فإنّ هذا يدلّ بظهوره على نهيه عن كلّ حامض، و لذا قالوا: إنّ موضوع الحكم في الموارد التي يذكر فيها علّة الحكم هو العلّة، فليس هناك أصل ولا فرع ولا انتقال من حكم الأصل إلى الفرع، بل موضوع الحكم

---

١. محمّد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج٢، ص١٧٩ ـ١٨٠.

٢. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١، ص١٤١.

هي العلّة، والفروع بأجمعها داخلة تحته، فدلالة النصّ على حكم المنصوص علّته، و هو المذكور في الخبر كالبئر في المثال، و غير المذكور كماء العيون يكون بدلالة النصّ نفسه، و لا يحتاج أساساً إلى جعل أحدهما أصلاً و الآخر فرعاً، ثمّ بذل جهده في معرفة المناط و العلّة، كما هو الحال في القياس و إن كنّا قد نعبّر بالأصل و الفرع في مورد القياس منصوص العلّة، و لكنّ ذلك تسامحاً لتوضيح المطلب، و إنّما الواقع هو أنّ الأمر من باب الكلّي و مصاديقه، فالمدرك في حجّيّة منصوص العلّة إنّما هو كونها صغرى لكبرى حجّيّة الظهور؛ لأنّه بظهور النصّ في كون العلّة عامّة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصّاً بالمعلّل إلى كون موضوعه كلّ ما فيه العلّة، فيكون الموضوع عامّاً يشمل المعلّل (الأصل) وغيره، ويكون المعلّل من قبيل المثال للقاعدة العامّة، لا أنّ موضوع الحكم هو خصوص المعلّل (الأصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلّة المشتركة، و لذا عدّوا دلالة منصوص العلّة على حكم الموارد الأخرى التي تتوفّر على العلّة من باب دلالة النصّ.

فقد حكى صاحب الحدائق عن بعض فضلاء متأخري المتأخّرين أنّه:

> إذا حصل القطع بأنّ الأمر الفلاني علّة لحكم خاصّ من غير مدخليّة شيء آخر في العلّيّة وعلم وجود تلك العلّة في محلّ آخر لا بالظنّ، بل بالعلم، فإنّه حينئذ يلزم القول بذلك الحكم في هذا المحلّ الآخر؛ لأنّ الأصل حينئذ يصير من قبيل النصّ على كلّ ما فيه تلك العلّة، فيخرج في الحقيقة عن القياس.[1]

تنقيح المناط أو مستنبط العلّة

مصطلح تنقيح المناط أو مستنبط العلّة أعمّ لدى المدرستين الأصوليّتين: الشيعيّة، والسنّيّة من القياس، فالقياس المشهور في مدرسة أبي حنيفة لا يعتمد عليه فقهاء

---

١ . يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، ج ١، ص ٦٤.

الشيعة؛ لأنّه لا يفيد إلّا الظنّ، وأمّا تنقيح المناط، فقد يستفاد من لسان الرواية، أو العلم بسبب أمر من الأمور الخارجيّة بعدم مدخليّة الخصوصيّة في الحكم أو نحو ذلك. و يختلف القياس مستنبط العلّة عن منصوص العلّة بأنّ الثاني تكون العلّة قد نصّ الشارع عليها، كما لو قال الشارع: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» و تكون العلّة عامّة صالحة للانطباق على أيّ مورد توجد فيه العلّة، و ينتزع من التعليل كبرى كلّيّة لو انضمّت إلى الحكم المعلّل بها لحصل منهما قياس بصورة الشكل الأوّل، كما في قوله: «الخمر حرام؛ لأنّه مسكر» حيث قال: «الخمر مسكر وكلّ مسكر حرام» و يشترط أن يكون الحكم المعلّل عامّاً و ليس فيه جهة اختصاص بالموضوع المذكور في الخطاب، أمّا مستنبط العلّة، فهو قياس يحتاج إلى قدر من الجهد و التفكير و التعمّل العقلي.

ثمّ إنّ مستنبط العلّة على قسمين، فتارةً يصل الفقيه إلى حدّ القطع بأنّ ما استخرجه هو المناط و العلّة الواقعيّة للحكم، و إذا تمكّن الفقيه من القطع بعلّة الحكم الشرعي، فلا كلام في أنّ هذا القطع حجّة لكون القطع ذاتي الحجّيّة «سواء سمّي ذلك تعدّياً عن النصّ أو سمّي قياساً»[1]؛ لأنّ القياس المستند إلى العلّة و المناط المنصوص غير منهيّ عنه، بل المنهيّ عنه هو القياس الذي يعتمد الوصف المشترك بين الأصل و الفرع الذي لا يكون منصوصاً في الأصل بدليل شرعي، و إنّما يحكم به وفقاً للميل النفسي و الرأي الشخصي، و أُخرى لا يصل إلّا إلى حدّ الظنّ بأنّه مناطه وعلّته، و المسلك المؤدّي إلى الظنّ بالملاك و المناط يكون له نفس درجة القطع به إذا كان مستنداً إلى دليل قطعي «مثل الملاكات التي يتوصّل إليها من ظاهر النصوص، فرغم أنّ الظهور ليس دليلاً يقينيّاً إلّا أنّ قيمة ظواهر الأدلّة يمكن أن تثبت بدليل قطعي آخر».[2]

و الأوّل يسمّى بتنقيح المناط القطعي، و تحصيله من الأمور المشكلة، ولكنّه لو

---

١ . الحياة الطيبة، الكتاب الأوّل، ص١١١.

٢ . المصدر.

حصل لكان حجّة؛ لأنّ حجّيّة القطع ذاتيّة ـ كما قلنا ـ ولا يصحّ النهي عن العمل بالقطع إذا كان طريقاً إلى الحكم.

و على كلّ حال، فإنّ تنقيح المناط ليس حجّة على كلّ حال، بل في موارد القطع بأنّ المؤثّر في الحكم هو العلّة المذكورة في لسان الدليل، و استبعاد ما عداها ممّا يحتمل تأثيرها، و أمّا مع الظنّ بانحصار علّة الحكم بها فلا يصحّ التعدية، و لذا خصّ المحقّق الحلّي جواز التعدّي من الأصل إلى الفرع بحالة العلم بالتساوي من كلّ جهة، و أمّا مع الامتياز، فلا يجوز التعدية إلّا مع النصّ، قال:

> الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق ويسمّى تنقيح المناط. فإن علمت المساواة من كلّ وجه جاز تعدية الحكم إلى المساوي، و إن علم الامتياز أو جوّز لم تجز التعدية إلّا مع النصّ على ذلك؛ لجواز اختصاص الحكم بتلك المزيّة، وعدم ما يدلّ على التعدية. وقد يكون الجمع بعلّة موجودة في الأصل والفرع، فيغلب على الظنّ ثبوت الحكم في الفرع، ولا يجوز تعدية الحكم ـ والحال هذه ـ بما سندلّ عليه. فإن نصّ الشارع على العلّة وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم، جاز تعدية الحكم، وكان ذلك برهاناً.[١]

و عرّفه في الأصول العامة للفقه المقارن بقوله: «أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتّسع الحكم».[٢]

و استفادة الانحصار و عدم مدخليّة غير العلّة المذكورة، سواء كان من لسان الرواية أو من الخارج، فإنّه يكفي لإسراء حكم الأصل إلى الفرع، و هذا غير القياس الذي نهي عنه؛ لعدم إفادة القياس المذكور إلّا الظنّ، ولذا يلتزم به فقهاء الشيعة مع إفادته القطع دون ما لو أفاد الظنّ، و رغم أنّ حجّيّة تنقيح المناط القطعي

---

١ . نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي، المحقّق الحلي، معارج الأصول، ص١٨٥.

٢ . محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٣١٥.

متّفق عليها في الجملة، و مسلّمة كبرويّاً، فقد وقع الاختلاف في مصاديقها، أي في أنّ هذا المورد أو ذاك ينطبق عليه تنقيح المناط الحجّة، فهو أمر لم يقفوا فيه على ضابطة، و خضع للقرائح و الأذواق، فربّما يدّعي واحد وجوده في مسألة، و ينكره عليه آخر، و بتعبير آخر: إنّ اتّفاقهم على الكبرى لم يحسم النزاع في الصغريات، و لذا كثيراً ما اعترض على بعض ما ادّعي أنّه من موارده بأنّ القطع بالمناط عهدته على مدّعيه.

التعليل في القرآن الكريم

أشار القرآن في كثير من المواضع إلى أنّ التكوين و التشريع خاضع للحكمة، و أنّ أحكامه و تشريعاته، سواء الجزئيّة منها، أو مقاصدها الكلّيّة لا تخلو من وجه حكمة يلازمها، و تكون صادرة لتأمينه.

و من الآيات التي أشارت إلى حكمة التشريع ما ذكر فيها علّة تشريع القصاص ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي ٱلْأَلْبَابِ﴾.[١]

و في علّة تحويل القبلة ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾[٢] و في علّة تشريع الصوم ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٣] و في وجه تشريع الصلاة ﴿إِنَّ ٱلصَّلاَةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَاءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٤] و في توزيع المال ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[٥] و في تعليل الجهاد ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾.[٦]

---

١. البقرة: ١٧٩.
٢. البقره: ١٥٠.
٣. البقرة: ١٨٣.
٤. العنكبوت: ٤٥.
٥. الحشر: ٧.
٦. الحجّ: ٣٩.

و في سبب إرسال النبيّ ﷺ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[١] و في علّة إرسال الأنبياء ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[٢] و في علّة خلق الموت و الحياة ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾.[٣]

و في وجه رفع الكثير ممّا يشقّ على الإنسان و يوقعه في الحرج ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِنْ حَرَجٍ﴾.[٤]

و في سبب الأمر بتنظيم العقود و المعاملات ﴿... ذٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾.[٥]

و في النهي عن نكاح المسلم للمشركة ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَٱللَّهُ يَدْعُوا إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾.[٦]

التعليل في الأخبار

هناك الكثير من الروايات التي وردت فيها الأحكام الشرعيّة، و قد ذكرت فيها العلل و بيان الحكم التي تبتني عليه أفعال الله و شرعه، و من هذه الروايات هو ما جمعه الشيخ الصدوق من الروايات في الأبواب المختلفة في كتابه علل الشرائع و نحن نقتطف بعض ما ورد في هذا الباب فيه، و في غيره من كتب الحديث المعروفة.

باب علّة وجوب غسل يوم الجمعة

و قد تضمّنت أنّ حكمة تشريع غسل الجمعة إتمام النقص و السهو الذي ربّما

---

١ . الأنبياء: ١٠٧.

٢ . النساء: ١٦٥.

٣ . الملك: ٢.

٤ . المائدة: ٦.

٥ . البقرة: ٢٨٢.

٦ . البقرة: ٢٢١.

يحصل في وضوء الفريضة، و أيضاً حتى يكون تطهيراً له ما بين الجمعتين.

قال الرضا في بيان علّة ذلك: «إنّ الله تبارك وتعالى أتمّ صلاة الفريضة بصلاة النافلة، و أتمّ صيام الفريضة بصيام النافلة، و أتمّ وضوء الفريضة بغسل يوم الجمعة فيما كان من ذلك من سهو أو تقصير أو نسيان».[١]

و في خبر آخر عنه عليه السلام: حدّثنا محمّد بن عليّ ماجيلويه عن عمّه، عن محمّد بن علي الكوفي، عن محمّد ابن سنان أنّ الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله «علّة غسل العيدين والجمعة وغير ذلك من الأغسال؛ لما فيه من تعظيم العبد ربّه، و استقباله الكريم الجليل، وطلبه المغفرة لذنوبه، وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه على ذكر الله، فجعل فيه الغسل تعظيماً لذلك اليوم، وتفضيلاً له على سائر الأيّام، وزيادة في النوافل والعبادة، وليكون ذلك طهارة له من الجمعة إلى الجمعة».[٢]

في علّة عدم تنجّس الثوب إذا وقع في ماء الاستنجاء

عن الصادق عليه السلام أنّه سُئِل عن الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي يستنجي به، فقال: «لا بأس به»، فسكت فقال: «أو تدري لم صار لا بأس به؟»، قلت: لا والله جعلت فداك، فقال: «لأنّ الماء أكثر من القذر».[٣]

آداب الحمّام

عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: لاحاني زرارة بن أعين في نتف الإبط وحلقه، فقلت: نتفه أفضل من حلقه، وطليه أفضل منهما جميعاً، فأتينا باب أبي عبد الله عليه السلام فطلبنا الإذن عليه، فقيل لنا: هو في الحمّام، فذهبنا إلى الحمّام، فخرج عليه السلام علينا وقد

---

١ . محمّد بن عليّ الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٢٨٥.

٢ . المصدر، ص ٢٨٦.

٣ . المصدر، ص ٢٨٧.

أطلى إبطه، فقلت لزرارة يكفيك؟ قال: لا، لعلّه إنّما فعله لعلّة به فقال: «فيما أتيتما»، فقلت: لاحاني زرارة بن أعين في نتف الإبط وحلقه، فقلت: نتفه أفضل من حلقه: وطليه أفضل منهما، فقال «أمّا أنّك أصبت السنّة و أخطأها زرارة، أمّا إنّ نتفه أفضل من حلقه، وطليه أفضل منهما» ثمّ قال لنا: «أطليا»، فقلنا: فعلنا منذ ثلاث، فقال: «أعيدا، فانّ الإطلاء طهور»، ففعلنا، فقال لي: «تعلم يابن أبي يعفور»، فقلت: جعلت فداك علّمني فقال: «إيّاك والاضطجاع في الحمام؛ فإنّه يذيب شحم الكليتين، و إيّاك والاستلقاء على القفاء في الحمام؛ فإنّه يورث داء الدبيلة، و إيّاك والتمشّط في الحمّام؛ فإنّه يورث وباء الشعر، و إيّاك والسواك في الحمام؛ فإنّه يورث وباء الأسنان، و إيّاك أن تغسل رأسك بالطين؛ فإنّه يسمج الوجه، و إيّاك أن تدلك رأسك و وجهك بميزر؛ فإنّه يذهب بماء الوجه، و إيّاك أن تدلك تحت قدمك بالخزف؛ فإنّه يورث البرص، و إيّاك أن تغتسل من غسالة الحمّام ففيها يجتمع غسالة اليهودي و النصراني و المجوسي و الناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم؛ فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، و إنّ الناصب لنا أهل البيت أنجس منه».[١]

علّة ترك النبيّ صلى الله عليه وآله الأمر بالسواك مع كلّ صلاة

عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاة».[٢]

طرق اكتشاف العلّة

تصنّف هذه الطرق من حيث حصول العلم بالعلّة و الملاك و عدمه إلى طرق:

١. قطعيّة و هي: الطرق الموصلة إلى علّة الحكم بشكل قطعي، كما في القياس

---

١. المصدر، ص٢٩٢.

٢. محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٥٥.

المنصوص العلّة و قياس الأولويّة و تنقيح المناط القطعي، و حجّيّة هذا الطريق واضحة بعد التسليم بحجّيّة القطع الذاتيّة.

٢. ظنّيّة وهي: ما لا توجب القطع بالعلّة، و بالتالي لا يقطع بالحكم الشرعي، و الظنّ بالعلّة في هذه الطرق إذا كان مستنداً إلى حجّة شرعيّة ثابتة بالدليل القطعي كما لو اكتشفت العلّة بالظن المستند إلى الظهور ـ فيمكن الاعتماد عليه، و يتعامل معه، كما لو قطعنا بالعلّة.

وأمّا إذا كان الظنّ لم يثبت حجّيّته شرعاً، كالناشئ من الذوق و الميل الشخصي، فلا يصحّ الاعتماد عليه؛ لكونه قياساً ثبت عدم حجّيّته في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

اكتشاف العلّة من غير النصّ

و تقسّم هذه الطرق من حيث الموضوع الذي تكتشف منه إلى ما يكتشف من النصّ و اكتشاف العلّة منه عن طريق أمور:

التصريح بالعلّة

ويقصد به العلّة المنصوصة، و مثاله ما روي من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتي بصاحب حمّام وضعت عنده الثياب فضاعت فلم يضمنه وقال: «إنّما هو أمين».[1]

دلّت هذه الرواية على أنّ علّة عدم تضمين الحمامي هو كونه أمين، فيستفاد منها كبرى كلّيّة و هي عدم ضمان الأمين، كالمستعير و الودعي و غيرهما.

الإيماء إلى العلّة

كما لو قال: ملكت عشرين ديناراً وحال عليها الحول، فقال: عليك الزكاة. ونحو

١. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١٩، ص١٤٠.

قوله ﷺ: «اعتق رقبة» حين قال له الأعرابي: واقعت أهلي في شهر رمضان[١]؛ فإنّه يفهم منه أنّ علّة وجوب العتق هي المواقعة، و علّة وجوب الزكاة هي حلول الحول على النصاب، فيجب في كلّ موضع تحقّقت، وهو حجّة إذا علم العلّيّة، وعدم مدخليّة خصوص الواقعة.

وقد ينبّه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب، كقوله ﷺ: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»[٢]، و«من بدّل دينه فاقتلوه».[٣]

اكتشاف العلّة من غير النصّ

و قد يكون استفادة العلّة من غير اللفظ، سواء كان للفظ مدخليّة أو لم يكن، و له صور فيها:

إلغاء الفارق و الخصوصيّة

في المثال السابق يعلم أنّ ذلك الحكم غير مختصّ بمن خاطبه الإمام بوجوب الكفّارة أو الزكاة، بل كلّ من حصل له ذلك فإنّ حكمه هو المذكور.

مناسبات الحكم و الموضوع

كحفظ النفس في تشريع القصاص، وحفظ المال في تشريع الضمان، أو كما يقال انتزاعاً من الآية الكريمة ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَافِقِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[٤]

---

١ . محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج٧، ص٩٤؛ أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي، السنن الكبرى، ج٤، ص٢٢٤.

٢ . محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج٧، ص١٥٢.

٣ . أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج١، ص٢١٧.

٤ . المنافقون:٨.

أنّ شرف الإسلام وعزّته مقتض، بل علّة تامّة لأن لا يجعل في أحكامه وشرائعه ما يوجب ذلّ المسلم وهوانه.

الإجماع

كما لو افترضنا وجود إجماع على تعليل حكم معيّن بعلّة خاصّة، كما لو قيل: ثبوت الضمان على السارق حتّى بعد إقامة الحدّ عليه، لعلّة مجمع عليها هي أنّ اليد العادية ضامنة.

العقل

ومن وسائل اكتشاف العلّة و الملاك عن طريق العقل السبر والتقسيم، و هو حصر الأوصاف ـ الموجودة في الأصل و الصالحة للتعليل ـ في عدد ثمّ إبطال بعضها، وهو ما سوى الذي يدّعى أنّه العلّة، كما يقال في قياس الذرّة على البرّ في الربويّة: «إنّ الأوصاف الصالحة للعلّيّة في البرّ ليس إلّا القوت والطعم والكيل، لكنّ القوت والطعم لا يصلح للعلّيّة، فتعيّن الكيل».[1]

تخريج المناط

و ذلك بتعيين علّة الحكم لمجرّد مناسبته للحكم، كالإسكار في تحريم الخمر باعتباره مناسباً للحرمة، و كالعدوان بالنسبة إلى قتل العمد؛ لمناسبته لتشريع القصاص.

و هذه وسائل لا توجب إلّا الظنّ بالعلّة، و هو ليس بحجّة مطلقاً، بل الحجّة منه ما ثبت التعبّد به.

الاجتهاد بالعلل في كلمات الفقهاء

البحوث التي تطرّقنا إليها أخذت طريقها في الاستنباط، وكثيراً ما استندوا إليها في تعدية الأحكام إلى مصاديق لم تذكر في رواية أو آية، و إنّما انتفعوا من عموم علّة، أو

---

١. عبد الله بن محمّد البشروي، الوافية، ص ٢٣٩.

إلغاء الفارق بين مورد النصّ و غيره، و لم يجمدوا على النـص إلّا مـع الدليـل عـلى الخصوصيّة، و نذكر هنا نماذج من ذلك:

تعدية حكم الميّت إلى الغائب و الطفل و المجنون

ذكروا في بحث الشهادات أنّه إذا ادّعي على ميّت دعوى معيّنة فـإنّه يـلزم عـلى المدّعي اليمين مع البيّنة، مع أنّ المدّعي في الدّعاوي لا يلزمه إلّا البيّنة طبقاً للنبوي «البيّنة على المدّعي و اليمين على المدّعي عليه»[١]، فاليمين في الحالات الطبيعيّة هي وظيفة المنكر أو المدّعى عليه، و لكنّ الرواية أثبتت أنّه في حالة كون المدّعى عليه ميّتاً فيلزم المدّعي بالإضافة إلى البيّنة التي هي وظيفته طبقاً للنبوي المـذكور أن يـحلف لإثبات دعواه، و الرواية التي الزمت اليمين على المدّعي في الدعوى على الميّت هي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت للشيخ: خبّرني عن الرجل يدّعي قـبل الرجل الحقّ فلا يكون له البيّنة بماله، قال: «فيمين المدّعى عليه، فإن حلف فلا حقّ له، وإن لم يحلف فعليه. وإن كان المطلوب بالحقّ قد مات فأقيمت عـليه البـيّنة، فـعلى المدّعي اليمين باللّه تعالى الذي لا إله إلّا هو لقد مات فلان وأنّ حقّه لعليه، فإن حلف وإلّا فلا حقّ له؛ لأنّا لا ندري لعلّه قد وفاه ببيّنة لا نعلم موضعها، أو بغير بـيّنة قـبل الموت، فمن ثمّ صارت عليه اليمين مع البيّنة، فإن ادّعى ولا بيّنة، فـلا حـقّ له؛ لأنّ المدّعى عليه ليس بحيّ، ولو كان حيّاً لأُلزم اليمين أو الحقّ أو يردّ اليمين عليه، فمن ثمّ لم يثبت له عليه حقّ».[٢]

و الرواية كما ترى معلّلة، و التعليل بذلك جعل بعض الفقهاء يستفيدون منه سراية الحكم المذكور إلى مورد الدعوى على الغائب و الطفل و المجنون بسبب مشـاركتهم

---

١ . محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٢؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسـائل الشيعة، ج٢٧، ص٢٣٣.

٢ . محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج٦، ص٢٢٩؛ محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٦٣.

للميّت في العلّة المذكورة في النصّ، و التي تتضمّن أنّ الميّت لا لسان له ليجيب المدّعي، و إلّا لأجاب بالوفاء أو الإبراء، وهذا من باب تعدية حكم منصوص العلّة إلى غير مورد النصّ، أو من باب اتّحاد طريق المسألتين، قال في المسالك:

وذهب الأكثر إلى تعدّي الحكم إلى من ذكر، لمشاركتهم للميّت في العلّة الموميٰ إليها في النصّ، وهو أنّه ليس للمدّعى عليه لسان يجيب به، فيكون من باب منصوص العلّة، أو من باب اتّحاد طريق المسألتين، لا من باب القياس الممنوع.[1]

التعدّي عن مورد النصّ في باب العقد الفضولي

من المعلوم فقهيّاً أنّ العبد محجور في تصرّفاته و تتوقّف صحّتها على إذن المولى، لذا وقع الكلام في أنّ العبد لو تصرّف بدون أن يخبر سيّده و يستأذنه، فهل هذا التصرّف ينفذ و يحكم بصحته فيما لو أمضاه المولى؟ و بالتالي هل أنّ العقد الفضولي من العبد يمكن تصحيحه...؟ في مقام الاستدلال على ذلك توجد رواية تتضمّن صحّة النكاح الفضولي من العبد و هي المرويّة عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «إنّ ذلك إلى سيّده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما»، فقلت: ـ أصلحك الله ـ إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح باطل، فلا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازه فهو له جائز».[2]

ومن هذا التعليل الوارد في باب نكاح العبد استفاد الفقهاء صحّة الفضولي في جميع أبواب العقود؛ إذ لا فرق بين تصرّف العبد في سلطان المولى، أو تصرّف الراهن في متعلّق حقّ المرتهن، أو تصرّف المفلس في حقّ الغرماء من حيث

١ . زين الدين بن عليّ العاملي، مسالك الإفهام، ج١٣، ص٤٦١ـ٤٦٢.

٢ . محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج٧، ص٣٥١.

إنّ الجميع تصرّف في سلطان الغير، فالتعدية إلى غير مورد النصّ إمّا من باب منصوص العلّة، أو مستنبط العلّة القطعيّة، و المعروف حجّيّتهما، و أمّا تقريب منصوص العلّة، فهو أن يكون «قوله: «عصى سيّده» بمنزلة عصى غيره بحيث يفهم عرفاً عدم مدخليّة التصرّف في سلطان السيّد، بل المدار على التصرّف في متعلّق حقّ الغير مطلقاً».[1]

و أمّا مستنبط العلّة القطعيّة، فهو أن يكون «اللفظ بمدلوله شاملاً لغير مخالفة العبد سيّده، بل يستفاد منه أنّ المناط فيه هو التصرّف في حقّ الغير، وإذا كان استفادة هذا المعنى قطعيّاً، فيخرج عن القياس، وإلّا فلا اعتبار به».[2]

حجّ الودعي عن الميّت

من المسائل المذكورة في الفقه أنّه لو كان في يد شخص مال بعنوان وديعة و اتّفق موت المودع صاحب المال و كان في ذمّة الميّت حجّة الإسلام، و اعتقد الودعيّ ظنّاً أو علماً أنّ الورثة لو علموا بالمال فسيأخذونه، و لا يؤدّون عنه الحجّ الواجب عليه، فقد حكم الفقهاء بجواز استقطاع الودعيّ من المال بقدر أجرة المثل يحجّ به عن الميّت؛ استناداً إلى رواية صحيحة فيها:

عن رجل استودعني مالاً فهلك وليس لولده شيء ولم يحجّ حجّة الإسلام، قال: «حجّ عنه، وما فضل فأعطهم».[3]

و الرواية تضمّنت أنّ الودعيّ يحجّ بنفسه عنه، و لكنّ الفقهاء حكموا بالتعدية و جواز استئجاره غيره ليحجّ عنه، كما عدّوا الحكم إلى غير الوديعة من الحقوق الماليّة،

---

١. محمّد بن محمّد الخوانساري، منية الطالب، ج٢، ص٣٢٩.

٢. المصدر.

٣. محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٤، ص٣٠٦؛ ابن أبي جمهور محمّد بن علي الأحسائي، عوالي اللآلي، ج٣، ص١٥٤.

كالغصب و الدين؛ اعتماداً على تنقيح المناط القطعي.[۱]

ضالّة الإبل

روي عن النبيّ أنّه سُئل عن عدّة موارد من اللقطة أو الضالّة، و منها ضالّة البعير أو الإبل حسب ألفاظ الروايات، فنهى النبيّ ﷺ عن أخذ ضالّة الإبل، معلّلاً بأنّ معها الحذاء و السقاء، فبإمكانها أن تردّ الماء و تأكلّ الشجر، و بالتالي يمكن بقاؤها حتى يأتي صاحبها و يأخذها بخلاف ضالّة الغنم غير الممتنعة التي يخشى عليها من الذئاب.[۲]

مع أنّ الرواية واردة في خصوص الإبل لكنّهم بملاحظة قول النبي ﷺ: «ومعها حذاؤها وسقاؤها» حيث فهم من ذلك علّة الحرمة، وهو إمكان بقائها حتى يأتي ربّها، حكموا بتعدّي الحكم إلى كلّ من يشاركها في هذا الحكم، كالفرس، والحمار،والبغل، والثور؛ لامتناعها من صغير السباع، كالثعلب، فساوت الإبل في ذلك.[۳]

---

۱ . عليّ الطباطبائي، رياض المسائل، ج٦، ص١١٦ـ١١٧.

۲ . محمّد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، ج۲، ص۸۳۷؛ عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف، ج۱۰، ص۱۲۷ مع تفاوت في الالفاظ في المصدرين.

۳ . ابن فهد الحلّي، المهذب البارع، ج ٤، ص٢٩٦.

البحث الرابع:

قاعدة العناوين الثانويّة

العناوين الثانويّة هي العناوين التي تطرأ على موضوع الأحكام الأوليّـة، فـتوجب ثبوت حكم آخر يتناسب مع العنوان الجديد، و هذا يعني وجود نوعين من العناوين، كما هما صنفان من الأحكام: أحدهما: يترتّب على عنوان يسمّى بـ«العنوان الأوّلي». و الآخر: يترتّب على ما سمّيناه بـ«العنوان الثانوي» و على هذا، فإنّ

> العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام الشرعيّة على نوعين: الأوّل: العناوين الأوليّة و هي التي تثبت للشيء بالنظر إلى ذاته مثل عنوان التمر و الخمر لو قيل: أحلّ التمر و حرّمت الخمر. الثاني: العناوين الثانويّة التي تثبت للشيء بالنظر إلى ما هو خارج عن ذاته، مثل عنوان العسر و الحرج، و النذر و الشرط، و النفع و الضرر، و الغصب إلى غير ذلك....[1]

و بهذا يتبيّن المراد بالحكم الأوّلي و الحكم الثانوي، فالحكم الأوّلي: هـو الحكـم المجعول للشيء أوّلاً و بالذات، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الأخرى، بينما الحكم الثانوي هو الحكم المجعول للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة، و

---

١. محسن الحكيم، حقائق الأصول، ج ١، ص ٥٠٧.

هذه العناوين هي التي سمّيناها العناوين الأوّليّة و العناوين الثانويّة... فالملحوظ في الحكم الأوّلي الشيء بالنظر إلى ذاته، بينما في الحكم الثانوي الملحوظ هو الشيء بالنظر إلى أعراضه... فمثلاً شرب الماء حكمه الإباحة، و هذا حكم أوّلي، و لكنّ إذا توقّف عليه إنقاذ النفس أصبح واجباً، و يسري هذا في كثير من الأمور التي يحتاجها النظام الاجتماعي، و التي تجب على نحو الكفاية، كالقصابة، و النجارة، و الحدادة، و الصناعات، و المهن التي يحتاجها كلّ مجتمع، فإنّها إذا انحصرت في فرد أو أفراد معيّنين وجبت عليهم عيناً، و هذا الوجوب العيني حكم ثانوي لها باعتبار الانحصار، الذي هو عنوان ثانوي طرأ على تلك الأمور فأكسبها حكماً آخر.

و بهذا يتبيّن السبب في تسمية الحكم الثانوي بذلك، و هو: «وقوعه في طول الحكم الواقعي الأوّلي»[١]، و هذا التبدّل و التغيّر في الأحكام الشرعيّة نتيجة التغيّر في الموضوع أو قيوده، أضفى على الشريعة مرونة ليجعلها منسجمة مع الظروف و الأحوال المختلفة، فصارت كثير من المسائل المستحدثة تجد طريقها إلى الحلّ بسبب هذه العناوين.

فالأحكام الشرعيّة التي تتبع المصالح و المفاسد (أي الملاكات) تتغيّر طبقاً للتغير الحاصل في الملاك الناتج من الطوارئ و الحوادث المختلفة التي تؤثّر فيه، و هنا تبرز قدرة الفقه الإسلامي على التناغم و الانسجام مع الواقع المتغيّر و مستجدّاته، فيتمكّن الحاكم الشرعي من المنع من كثير من المباحات في الحالات الاستثنائيّة و الطارئة التي أطلقنا عليها اسم العناوين الثانويّة، فمثلاً احتفاظ المالك الذي يتاجر بالبضائع التي هي أمواله التي يحقّ له التصرّف فيها كيف يشاء مباح، لكنّ لو شحّت تلك البضاعة مع شدّة حاجة الناس إليها بحيث يؤدّي عدم عرضها في السوق إلى اختلال النظام، انطبق على ذلك عنوان الاحتكار، فيلزمه الحاكم الشرعي بعرض السلعة، و يحرم ادّخارها، بل يعاقبه الشرع الإسلامي على ذلك الفعل بسبب إضراره باقتصاد المجتمع، و يصدق هذا

---

١ . علي المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص ١٢١.

على سائر ما يؤدّي إلى الإضرار بالمجتمع المسلم، مع كونه مباحاً في الحالات العادية، كإخراج الذهب و العملات الصعبة إذا أضرّ باقتصاد البلد.

إنّ المجتمع الإسلامي يواجهه الكثير من المشاكل التي تستجدّ و تبرز إلى ساحة الحياة بحكم التغيّر و التطوّر الذي حكم الحياة كونها لا تسير على وتيرة واحدة، و هذا ما يستدعي إيجاد الحلول لها كي لا يقع المسلم في حيرة، أو يلجأ إلى من ليس له الحقّ في وضع الحلول و إيجاد المخرج، لنقصه و محدوديّته، و بالتالي، تتفاقم المشكلة وتتعقّد الأمور، ومن هنا تبرز أهمّيّة اضطلاع الفقيه بمهمّة علاج حكم المستحدثات، و تبيين حكمها طبقاً للقواعد، فكما يضطلع بمهمّة بيان الحكم الشرعي على أساس الأحكام الأوّليّة التي هي الأصل كما سنبيّنه، كذلك يلزمه أن يتصدّى لبيان حكم المستجدّات التي تمثّل الطوارئ و التي لا يتوفّر لها حلّ على أساس الأحكام الأوّليّة.

إنّ العناوين الثانويّة وسائل في يد الفقيه يتمكّن بها من علاج كثير من المستحدثات التي تظهر بمرور الزمان، و من أمثلتها في زماننا مسألة التضخّم، و زيادة السكان، و ارتفاع الأسعار، و مسائل البنوك و العملات، فيمكنه معالجة تلك الأمور و أشباهها التي قد يؤدّي عدم معالجتها إلى اختلال النظام.

إنّ عناوين مثل الضرر أو العسر أو الحرج أو التقيّة أو الضرورة، يمكنها حلّ كثير من المعضلات في مجالات متعدّدة، كالمجال الاقتصادي و السياسي و الاجتماعي، كما يمكنها أن تكون مفيدة و ناجعة في السلم، و الحرب، و العلاقات الدوليّة.

و على الرغم من أنّ العناوين الثانويّة ناظرة إلى الحالات غير الطبيعيّة و الاستثنائيّة التي تطرأ على الأشياء، و علاقات الإنسان بها، لكن لا يمكن تجاهل تأثيرها في معالجة المشكلات، و حلّ العقد التي تواجه الإنسان و النظام الاجتماعي الذي يعتبر جزء منه، فالأحكام الثانويّة كالأحكام الأوّليّة تعتبر عنصراً مهمّاً من العناصر التي تشكّل منظومة الأحكام الإسلاميّة التي يكمّل بعضها البعض الآخر، و لا يقلّ تأثيرها

عن تأثير الأحكام الأوّليّة و إن كانت تمثّل الاستثناء و تعالج الطوارئ، فإنّ ما تؤدّيه من دور و مهمّة لا يمكن أن يؤدّيه حتى الأحكام الأوّليّة. فالتيمّم الذي يثبت في حالات الضرر يصبح واجباً و يصير الوضوء الذي هو الحكم الأوّلي للطهارة غير مجزٍ حتى مع وجود الماء، و بعد أن كانت الأحكام الثانويّة بهذه الأهمّيّة، يكون «ردّ الأحكام الثانويّة بعد تشخيص الموضوع بواسطة الخبراء لا يفترق عن ردّ الأحكام الأوّليّة؛ لأنّ كليهما من أحكام الله».[1]

الجنبة غير الفرديّة في الأحكام الثانويّة

و لا ينبغي قصر النظر على الجانب الفردي في الحكم الثانوي باعتباره يعالج جانب التحيّر، و يخرج المكلّف من الحرج، و يعالج مشكله الشخصي، فليس هذا فقط وظيفة الأحكام الثانويّة، بل جانبها الأهمّ هو ما يرتبط بالقضايا العامّة، و المسائل الحكوميّة، و الأبعاد الاجتماعيّة في الحياة؛ إذ كثيراً ما يستعين بها الفقيه و الحاكم الشرعي في رفع مشاكل صارت محلّ اهتمام المجتمع الدولي، و شرّعت القوانين لمعالجتها في الدول و المجتمعات التي ابتليت بها، كمسألة تحديد النسل التي أصبحت مشكلة عالميّة، و ضائقة اجتماعيّة، ففي النظام الإسلامي يتصدّى الفقيه لحلّها بعد تشخيص الموضوع مستعيناً بالخبراء، كما يتصدّى لمعالجة مشاكل التضخّم و العملات و البنوك؛ لأجل خلق حالة التوازن الاقتصادي و الاجتماعي، و ذلك بفضل الصلاحيات التي أعطيت له في الفقه الإسلامي، فبإمكانه إذا شخّص أنّ امراً ما يوجب اختلال النظام الاجتماعي أو الاقتصادي، أو أنّ تركه يؤدّي إلى الإضرار بالمجتمع، أو إيجاد حالة الحرج، أن يصدر حكماً يعالج ذلك الطارئ، و يرفع ذلك الحرج و الفساد أو الخلل، و هذا الحكم الذي قرّره الفقيه في تلك الحالة، و الظرف الاستثنائي يرتفع بمجرّد زوال المبرّر له، و

---

١. صحيفة الإمام، ج١٧، ص ٣٢١.

لا يحتاج إلى تصدّي الفقيه لرفعه بعد أن ارتفع موضوعه بارتفاع حالة الاستثناء و الضرورة.

و يبدو ذلك و اضحاً في رسالة وجّهها السيّد الخمينيّ إلى مجلس الشورى الإسلامي تتعلّق بذلك الموضوع قال:

إنّ ما يكون له دخل في المحافظة على نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، و الذي يؤدّي فعله أو تركه إلى الحرج، فبعد أن يشخّص الموضوع بواسطة الأكثريّة في مجلس الشورى الإسلامي، و مع التصريح بكون القانون مؤقّتاً و محدّداً بوجود الموضوع، و أنّه يرتفع بارتفاع موضوعه، فإنّ النوّاب يمكنهم تصويبه و تنفيذه، و يجب التصريح بأنّ أيّ متصدّ لإجراء الحدود إذا تخلّف عن الضوابط، سيعتبر مجرماً، و يعاقب و يعزّر قانونيّاً.[١]

و بهذا يظهر أنّ الأحكام الثانويّة بإمكانها التدخّل لوضع الحلول، و رفع المشكلات، و العقد الكبرى التي يبتلى بها المجتمع و النظام السياسي، كما تعالج مشاكل الإنسان الفرديّة على حدّ سواء، ممّا يعني قدرة التشريع الإسلامي بركنيه الأساسيّين المتمثّلين بالأحكام الأوّليّة و الثانويّة ـ اللّذين يعتبر كلاهما من الأحكام الإلهيّة الواقعيّة ـ على معالجة الطوارئ و الحوادث، كما يعالج الحالات الطبيعيّة.

عدم التنافي بين الحكم الأوّلي و الحكم الثانوي

الأحكام الثانويّة هي من أقسام الحكم الواقعي، كما هو الحال في الأحكام الأوّليّة و معنى ذلك أنّها تكون مسبّبة عن المصالح و المفاسد و تابعة لها، و لكنّ هذا لا يعني وجود منافاة و تعارض بين الحكمين، فقد تبيّن ممّا سبق أنّ الأحكام الثانويّة تقع في طول الأحكام الأوّليّة، و التعارض يتعقّل في صورة و قوع الأحكام في رتبة واحدة،

---

١. المصدر، ج ١٥، ص ٢٩٧.

فكما أنّ الحكم الواقعي و الظاهري غير متعارضين بسبب كون الحكم الظاهري لا يثبت إلّا في صورة الشكّ في الحكم الواقعي، و بالتالي فالعلاقة بينهما طوليّة، كذلك الحكم الثانوي الذي يكون موضوعه هو موضوع الحكم الأوّلي مقيّداً بـالوصف الطـارئ، و بتعبير آخر إذا كان الحكم الأوّلي هو الإباحة ثمّ بسبب عروض عنوان ثانوي، كالقسم و الشرط و النذر أو أمر الأب تغيّرت الإباحة إلى الوجوب، فلا تنافي أو تزاحم بـين الحكمين: الإباحة، و الوجوب؛ إذ الأوّل ثابت لذات الفعل، و الثاني: ثابت له مع اتّصافه بالعنوان الجديد.

قال الشيخ الأنصاري في بحث شروط صحّة الشرط:

> إنّ حكم الموضوع قد يثبت له من حيث نفسه، و مجرّداً من ملاحظة عنوان آخر طارئ عليه، و لازم ذلك عدم التنافي بين ثبوت هذا الحكم، و بين ثبوت حكم آخر له إذا فرض عروض عنوان آخر لذلك الموضوع، و مثال ذلك أغلب المباحات و المكروهات، بل جميعها حيث إنّ تجويز الفعل و الترك إنّما هو من حيث ذات الفعل، فلا ينافي طروّ عنوان يوجب المنع من الفعل أو الترك، كأكل اللحم، فإنّ الشرع قد دلّ على إباحته في نفسه بحيث لا ينافي عروض التحريم له إذا حلف على تركه، أو أمر الوالد بتركه، أو عرض الوجوب له، إذا صار مقدّمة لواجب أو نذر فعله مع انعقاده.[1]

إنّ طروّ العناوين الثانويّة و إن كان يوجب تغيّر الحكم تبعاً لتغيّر المصلحة و الملاك، و انقلاب في المعايير المؤثّرة في الأحكام الشرعيّة، إلّا أنّ هذا لا يعني تبدّلاً في الحكم الأوّلي و انقلاباً في الملاك و الحكم الثابت للموضوع بعنوانه الأوّلي، فـالصحيح هـو «عدم تغيّر أحكام الموضوعات الثابتة لها بالأدلّة الأوّليّة بعروض الطوارئ المتعلّقة بها الأحكام الثانويّة عليها، كالشرط، و النذر، و غيرهما»[2]، فـإنّ الحكـم الأوّلي إذا كـان وجوباً أو حرمة، فلا يرتفع عن موضوعه، بل هو باق، و لذا فبمجرّد ارتفاع العـنوان

---

١. مرتضى الأنصاري، المكاسب، ج٦، ص٢٦.

٢. روح الله الخميني، البيع، ج ٥، ص ١٧٤.

المسبّب للحكم الثانوي يعود الحكم السابق إلى تأثيره، و أوضح من ذلك ما ذكره السيّد الخميني ﷺ في موضع آخر بقوله:

إنّ العناوين الثانويّة، كالشرط، و النذر، و العهد إذا تعلّقت بشيء لا تغيّر حكمه، فإذا نذر صلاة الليل أو شرط فعلها على غيره، لا تصير الصلاة واجبة، بل هي مستحبّة، كما كانت قبل التعلّق، و إنّما الواجب هو الوفاء بالشرط، و معنى وجوبه لزوم الإتيان بها بعنوان الاستحباب، فالوجوب متعلّق بعنوان و الاستحباب متعلّق بعنوان آخر، و لا يعقل سراية الحكم من أحد العنوانين إلى الآخر، و المصداق المتحقّق في الخارج، أي مجمع العنوانين هو مصداق ذاتي للصلاة و عرضي للنذر، و لا يجعلها النذر متعلّقة لحكم آخر، و كذا الحال في الشرط.[١]

و علّل السيّد الخوئي عدم التنافي بين دليل الحكم الأوّلي و الثانوي بعدم وجود إطلاق لدليل الحكم الأوّلي لحالة عروض العنوان الثانوي، قال:

إذا حكم الشارع بجواز شيء في نفسه وطبعه، وبحرمته بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانويّة. ومثال ذلك إباحة الشارع أكل لحم الضأن مثلاً في حدّ نفسه، وحكمه بحرمته إذا كان الحيوان جلّالاً أو موطوءاً، فإنّه لا تنافي بين الحكمين ثبوتاً وإثباتاً؛ إذ لا إطلاق لدليل الحكم غير الإلزامي حتى بالنسبة إلى العناوين الثانويّة لتقع المعارضة بينهما.[٢]

و معنى عدم إطلاقه لحالة عروض العنوان الثانوي هو أنّ تأثير العنوان الأوّلي يكون بنحو الاقتضاء، فيكون العنوان الثانوي مانعاً من تأثيره، و يعود إلى التأثير بزوال المانع، قال في القواعد الفقهية:

لا إشكال في أنّ الضرر في هذه الموارد من قبيل العناوين الثانويّة التي تكون مانعة عن تأثير العنوان الأوّلي بملاكه، الذي يكون على نحو الاقتضاء لا العلّيّة

١ . المصدر، ص٦٨.

٢ . أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، ج ١، ص٣١٦ ـ٣١٧.

التامّة، فالوضوء الضرري في حدّ ذاته واجد للملاك، ولكنّ هذا العنوان الثانوي بملاكه يمنع عن تأثيره.[١]

و بناء على ذلك يحمل العرف الدليل المتكفّل لبيان الحكم الثانوي على الفعليّة، و يقدّمه على دليل الحكم الأوّلي بسبب كون مصلحته فعليّة، فيحكم بعدم وجوب الوضوء الضرري؛ لكون المصلحة فيه اقتضائيّة، و هذا واضح في عبارة الكفاية:

إنّ الثابت للعناوين الأوّليّة اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر و سقوطه عن المكلّف؛ لأنّ المصلحة فيه اقتضائيّة لم تصل إلى مرحلة الفعليّة. و هذا هو معنى تقديم أدلّة الأحكام الثانويّة بنكتة الفعليّة على أدلّة الأحكام الأوّليّة التي بنحو الحكم الاقتضائي.[٢]

و يبدو من المحقّق النائيني خلاف ذلك، و أنّ العناوين الثانويّة توجب تغيّراً في الأحكام الأوّليّة و ارتفاع مفسدتها أو مصلحتها، قال في توجيه ثبوت الاستحباب للعمل بواسطة أخبار من بلغه ثواب على عمل:

أن تكون أخبار من بلغ مسوقة لبيان أنّ البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها و قبحها، و المقتضية لتغيّر أحكامها، كالضرر، و العسر، و النذر، و الإكراه أو غير ذلك من العناوين الثانويّة.[٣]

و تغيّر الحكم إذا كان بمعنى ثبوت حكم جديد لموضوع جديد، هو غير ذات الفعل، بل الفعل بقيد بلوغ الثواب عليه، أو الفعل بقيد الشرط أو النذر أو الإكراه أو الضرر، فلا تنافي بين العبائر؛ لأنّ تبدّل الموضوع يوجب تبدّل الحكم، و لا خلاف في ذلك، و يمكن حمل العبارة الأخيرة على ذلك، و أمّا إذا كان المقصود تغيّر الحكم الأوّلي للفعل،

---

١. ناصر المكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ج ١، ص ٨٣.

٢. محمّد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ص ٣٨٢.

٣. محمّد عليّ الكاظمي، تقرير بحث النائيني، فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤١٤ـ٤١٥.

و فقده للملاك بمجرّد طروّ العنوان الثانوي، ففيه تأمّل؛ للاتّفاق على رجوع الحكم الأوّلي بعد ارتفاع العنوان الثانوي.

وقتيّة الأحكام الثانويّة

و من هنا يثبت لنا أنّ الأحكام الثانويّة لا تتّصف بالدوام و الاستمرار؛ لأنّها مرتبطة أساساً بموضوعاتها الطارئة، و نقصد بها مثل عنوان الضرر و الحرج، فإنّ الضرر و الحرج و نحوهما من الأمور المرنة المتحرّكة، و قد يشكّل أمر ما حرجاً أو ضرراً في ظرف معيّن، ثمّ يرتفع في ظرف آخر، بل ربّما يتحوّل إلى نفع، و هذا يعني أنّ المبرّر الذي أدّى إلى ثبوت الحكم الثانوي، و الذي يكون بمثابة الموضوع له قد زال، و بما أنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها، فيرتفع الحكم المسبّب عنه، و يعود الحكم الأوّلي الثابت للشيء طبقاً للطبيعة الأوّليّة المجرّدة عن العنوان الجديد، فالضرورات مثلاً تعتبر أموراً قسريّة طارئة لا يمكن أن تدوم، بل هي حاجات زمنيّة مؤقّتة قد تطول و قد تقصر، لكنّها سترتفع يوماً ما، و يرتفع تبعاً لذلك ما ترتّب عليها من الأحكام، فالوضوء حكم ثابت في الشريعة، و لو فرض تضرّر المكلّف بالماء، حلّ محلّه حكم آخر و هو التيمّم، و هو حكم ثابت بعنوان الضرر، و قد يثبت التيمّم بعناوين أخرى كالجبيرة و فقد الماء، و هذه أمور ليست دائميّة بطبعها، فلو وجد الماء أو زالت الجبيرة أو ارتفع الضرر، فإنّ الحكم الأوّلي الثابت بقطع النظر عن هذه العناوين الطارئة يعود مرّة أخرى.

الفروق بين الحكم الأوّلي و الحكم الثانوي

و هذه الفروق تتّضح ممّا ذكرناه و هي:

أوّلاً: أنّ الحكم الأوّلي هو الأصل، و قد جعله الشارع تبعاً للمصالح و المفاسد التي توجد في ذات موضوعه، بينما الحكم الثانوي يثبت في الحالات الاستثنائيّة و الطارئة.

ثانياً: أنّ الحكم الثانوي يقع في طول الحكم الأوّلي، و لا يجتمعان معاً، ففي الصورة

التي لا يوجد اضطرار مثلاً، فالحكم الأوّلي هو الثابت، و أمّا إذا تحقّق الاضطرار ثبت الحكم الثانوي.

ثالثاً: أنّ الحكم الأوّلي دائمي غير محدّد بأمد، بينما الحكم الثانوي مؤقّت و مقيّد ببقاء العنوان الثانوي الذي كان سبباً في ثبوته، كالاضطرار، و الضرورة، و الإكراه.

رابعاً: أنّ الحكم الثانوي مقدّم على الحكم الأوّلي إمّا بالحكومة، أو التخصيص، أو غيره.

الأحكام الثانويّة استثناء لا أصل

يتّضح ممّا أوردناه أنّه لا ينبغي التعامل مع الأحكام الثانويّة على أساس أنّها أصل، فإنّ ذلك يؤدّي إلى الخلل في النظام العامّ؛ إذ أنّ ذلك يشبه إلى حدّ كبير تناول الإنسان الصحيح للعقاقير مع أنّها تعالج حالات المرض، فاستعمالها في حال الصحّة مضرّ، كما أنّ ترك المريض لتناولها يسبّب له الإرباك و الأذى، فالأحكام الثانويّة يرجع إليها في الحالات الطارئة و الاستثنائيّة وحالات الاضطرار و نحوها، كاضطرار المريض إلى الدواء، و لا يصحّ جعل الاستثناء أصلاً، و أساساً لحلّ المشكلات بحيث كلّما عرض مشكل هرعنا إليه، مع أنّ الشرع المقدّس يتوفّر فيه من الأحكام الأوّليّة ما يصلح لرفع كلّ معضل. نعم، قد يتعذّر أحياناً حلّ الواقعة عن طريق الأحكام الأوّليّة فيلجأ إلى الأحكام الثانويّة، و إنّ نظاماً ينظّم قوانينه على أساس الطوارئ، و يجعلها الأصل لنظام عاجز عن إدارة الحياة.

و في هذا الصدد يقول أحد المعاصرين:

> لابدّ من المصير إلى العناوين الأوّليّة و القوانين المتّحدة معها، فإنّها العمدة في حلّ المعضلات الاجتماعيّة، و لو بذلنا الجهد في هذا السبيل لظفرنا بالمقصود قطعاً، ثمّ نأخذ من العناوين الثانويّة لحالات خاصّة و ظروف معيّنة. و الحاصل أنّ القول بأنّه لا يدور رحى المجتمعات البشريّة اليوم إلّا مدار عناوين الضرورة و الاضطرار، و الضرر و

الضرار، قول فاسد و مفهومه أنّ حياة الإسلام و قوانينه ـ نعوذ باللّه ـ قد انقضت و دورها قد انتهى، فيكون كالمريض الذي لا يمكنه حفظ حياته إلّا بالتغذية من طريق وريده فقط، نعم، لا شكّ أنّه قد يكون عمر الإنسان ساعات لا يمكن التحفّظ على حياته إلّا بهذا الطريق، و لكنّ لو أنّ إنساناً لا يعيش أبداً إلّا بهذا، و لا يقدر مدى حياته على التغذية على وفق المتعارف، ففي الحقيقة قد تمّت حياته و انقضت أيّامه، و لم يبق له شيء، و كذلك قد يكون في البلاد اضطرابات لا يمكن الغلبة عليها إلّا من طريق التوسّل بالحكومة العسكريّة، و لكنّ هذا خاصّ ببرهة من الزمان، فلو أنّ بلداً من البلاد و حكومة من الحكومات لا يقوم أمرها إلّا بهذا النحو من الحكومة، كان دليلاً على إضمحلالها من الأصل، و على أنّ دورها قد انتهى. و هكذا الإسلام لو قلنا: إنّه لا يبقى له شيء إلّا من طريق الأحكام الثانويّة، و هذا أمر ظاهر لا سترة عليه. و خلاصة الكلام أنّه ليس دور هذا القسم من العناوين الثانويّة الاضطراريّة إلّا حلّ المشكلات الناشئة من الإلزامات الاجتماعيّة و الاقتصاديّة، و لا يمكن الأخذ بها في جميع الحالات، و جميع الظروف.[1]

فالأصل في الحياة الطبيعيّة إنّما هو أن تسير و تقاد على أساس الأحكام الأوّليّة الملائمة لطبع الأشياء الأوّلي، و كلّما انتظمت الحياة طبقاً للقوانين المذكورة و ابتعدنا عن الطوارئ، فإنّها سوف تسير بالشكل الطبيعي، و هذا لا يعني أنّ الأحكام التي تتعلّق بالطوارئ و الاستثناءات لا أهمّيّة لها في الحياة الإسلاميّة، بل نقصد أنّ الحياة تقترب من الصورة الطبيعيّة، و الشكل الإسلامي في ظلّ الأحكام الأوّليّة مع ملاحظة أنّ الشارع المقدّس أتاح المجال لوليّ الأمر وفق ما يراه من مصلحة في إدارة الحياة الإسلاميّة أن يمارس صلاحياته، و التدخّل كلّما اقتضى الأمر ذلك، طبقاً لمقرّرات و ضوابط معيّنة، ثمّ تعود الحياة إلى طبيعتها ليبقى الحكم الأوّلي هو الأصل الذي يسيّر

---

١. ناصر المكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة، كتاب البيع، ص٥٤٧ ـ ٥٤٨.

الواقع، و تعود إليه الحياة متى اعتدلت الظروف و ارتفعت الطوارئ رغم أنّ حكم وليّ الأمر ملزم و طاعته واجبة.

أهمّ العناوين الثانويّة

و تنقسم العناوين الثانويّة إلى أقسام: منها: ما يجري في جميع أبواب الفقه، و منها: ما يجري في بعضها، و من القسم الأوّل:

١. الاضطرار، كاضطرار الإنسان إلى أكل لحم الميتة؛ و نحوها من المحرّمات؛ إذ الحكم الأوّلي له هو الحرمة بحكم قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ ٱللّٰهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1] وهذا الحكم الأوّلي تغيّر إلى الإباحة بسبب الاضطرار.

٢. الضرر على النفس، كما في مسألة تناول العقاقير المانعة لنزول الدورة الشهريّة؛ إذ حكمها الجواز إلّا مع ترتّب الضرر، فإنّه يكون محرّماً، أو كان تناول الطعام المباح ممّا يسبّب إتلاف النفس، فيحرم.

٣. الإضرار بالغير، كما لو بنى داره بشكل يحجب ضوء الشمس عن جاره، أو يحفر في ملكه بئراً يتضرّر منها الجار، فلا يجوز ذلك مع أنّه تصرّف في ملكه.

٤. العُسر والحَرج الشديد، كما إذا لم يكن في صِيام المرأة الحامل ضرر، إلّا أنّ في ذلك مَشَقّة شديدة لا تُتَحَمّل عادة، و كذلك بالنسبة للشيخ الكبير.

٥. المقدّميّة، كمقدّمة الواجب، و مقدّمة الحرام، و مثال الأوّل السعي في تحصيل مقدّمات الحجّ بعد وجوبه، كتهيئة جواز السفر و الفحص الطبيّ التي هي مباحة قبل الوجوب، و مثل الأمور التي يؤدّي تركها إلى اختلال النظام، فتجب مقدّمة لحفظ النظام.

و مثال الثاني تحريم اقتناء البضائع الأجنبيّة إذا كان ذلك ممّا يؤدّي إلى تسلّطهم

---

١. البقرة: ١٧٣.

على البلدان الإسلاميّة، أو تقوية شوكة الكافر و إضعاف المسلمين، و قد يكون من ذلك ما فعله الميرزا الشيرازي في قضيّة التنباك.

٦. الأهمّيّة، مثل الدخول في أرض الغير بدون إذنه الذي هو غير جائز، لكن قد يصبح واجباً، كما لو كان فيه إنقاذ نفس محترمة، و تسمّى هذه الحالة في الفقه الإسلامي حالة التزاحم بين الأهمّ و المهمّ، و المثل المذكور تزاحم بين حرام و واجب مع افتراض أنّ الواجب أهمّ، و ربّما يمثّل له بالتزاحم بين واجبين، كوجوب الصلاة و إزالة النجاسة من المسجد في ضيق الوقت.

و في مجال الطبّ ربّما لجأ الفقيه إلى قانون المهمّ و الأهمّ لعلاج مثل مسألة التشريح و الحكم بالإباحة فيها؛ فإنّ «حفظ النفوس المحترمة واجب، وقد يكون التشريح مقدّمة له، وقد لا توجد أجساد غير المسلمين لهذا الأمر، فلا مناص من تشريح أجساد المسلمين، فيدور الأمر بين هتك حرمة هذه الأبدان وترك حفظ النفوس، ومن الواضح كون الثاني أهمّ، ولكن لابدّ أن يكون ذلك بالمقدار اللازم، فيجب الاقتصار عليه، وعدم التعدّي عنه».[1]

و من هذا الباب أيضاً مسألة شقّ الطرق، الذي أصبح ضروريّاً في رفاه و تقدّم الأمّم، و رقيها في مجالات الصناعة مع توقّفه على التصرّف في أموال المسلمين، و ربّما تخرب بيوتهم، فيحكم بإزالة كلّ ما يكون وجوده مخلّاً بالنظام الاجتماعي، أو يشكّل مانعاً من الحياة المرفّهة للأفراد و المجتمع حتى لو كان ما يحكم بإزالته يعدّ تصرّفاً في مال الغير، فربّما يأمر بشقّ الطرق التي تعترضها أملاك الغير أو يكون في طريقها مسجد.

٧. التقيّة، و هي مسقطة للوجوب أو الحرمة، و هي «التحفّظ عن ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحقّ»[2]، و نقل صاحب الحدائق عن الآلوسي قوله في تعريفها

---

١ . ناصر المكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة، ص ٢٦٤.

٢ . مرتضى الأنصاري، التقية، ص ٣١.

«وعرّفوها بمحافظة النفس أو العرض أو المال من شرّ الأعداء سواء كان العداء لأجل اختلاف الدين أو للأغراض الدنيويّة».[١]

و دليلها من القرآن: قوله تعالى: ﴿وَلاَيَتَّخِذِ ٱلْـمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـافِرِينَ أَوْلِـيَاءَ مِـنْ دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللّهِ فِيْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى ٱللّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾.[٢]

و من الأخبار: «إنّ التقيّة واسعة، و ليس شيء من التقيّة إلّا و صاحبها مأجور».[٣]

و ينقسم حكم التقيّة إلى الأحكام التكليفيّة الخمسة و هي: الواجب، و المستحبّ، و المباح، و المكروه، و الحرام، فما كان المقصود منها دفع الضرر الواجب، فهي واجبة، و المستحبّ ما كان تركه مفضياً إلى الضرر بالتدريج و بمرور الزمان لا بالفعل، و المباح ما كان التحرّز عن الضرر و فعله مساوياً في نظر الشارع، كالتقيّة في إظهار كلمة الكفر. و المكروه ما كان تركها و تحمّل الضرر أولى من فعله، أو ما يكون ضدّه أفضل، و الحرام ما كان في الدماء.[٤]

و ربّما ذكر الإعانة على واجب شرعي أو الإعانة على المحرّم في العناوين الثانويّة، و فرّق بينه و بين مقدّمة الواجب و الحرام «إنّ الإعانة تكون بالنسبة إلى فعل الغير و المقدّمة لفعل النفس».[٥]

و من أمثلة القسم الثاني: أي ما يجري في بعض أبواب الفقه هو أمثال عنوان الجلل الذي يطرأ علي الحيوانات المحلّل أكلها، و وقوع الربا بين الوالد و ولده.

---

١. تفسير الآلوسي نقلاً عن يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، ج٢، ص٤١٥.

٢. آل عمران:٢٨.

٣. محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج٣، ص٥١؛ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٠٥.

٤. مرتضى الأنصاري، التقية، ص٣٩.

٥. ناصر المكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة، ص٢٦٠.

تداخل العناوين الثانويّة

رغم أنّ العنوان الثانوي يطلق على هذه الأمور و يقع كلّ منها موضوعاً للحكم الثانوي، لكنّ هذا لا يعني تباينها أو انفراد كلّ منها بحكم من الأحكام الثانويّة على حدّه، فقد يطلق أحدهما على الآخر، و قد يقع اثنان أو أكثر منهما موضوعاً لحكم ثانوى واحد، فالحديث الذي يفيد أنّ «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحلّه الله له»[١] و مثله «التقيّة في كلّ ضرورة»[٢] صار موضوع التقيّة التي هي أحد العناوين الثانويّة عنوان ثانوي آخر هو الضرورة أو الاضطرار.. و في الجواهر «فيكفى فيها أي التقيّة و في الإكراه مطلق ظنّ الضرر، بل خوفه كما هو المستفاد من النصّ و الفتوى».[٣] و ذكر الشيخ الأنصاري في مقام الاستدلال على التقيّة: أنّ من أدلّتها حديث الرفع مشيراً إلى عبارة «ما اضطرّوا اليه» فقال «... و حديث رفع عن أمتي تسعة أشياء و منه ما أضطروا إليه».[٤]

أقسام العناوين الثانويّة

و تقسّم العناوين الثانويّة باعتبار ما تعرض عليه إلى:

أ. العناوين التي تعرض على متعلّق الحكم، أي فعل المكلّف، كالصوم، و الحجّ و شرب الخمر، و أكل الميتة.

ب. العناوين التي تعرض على نفس الحكم الشرعي، كالوجوب، و الحرمة، و الإباحة.

---

١. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢١٤.
٢. المصدر، ج١١، ص٤٦٨.
٣. محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج١٦، ص٢٦٠.
٤. مرتضى الأنصاري، التقية، ص٤٠.

ج. العناوين التي تعرض على موضوعات الأحكام الشرعيّة، كشهر رمضان، أو الاستطاعة.

و جعل صاحب الجواهر التقيّة و الحرج و العسر من مصاديق الضرورة، قال في مقام بيان موارد المنع من استعمال الماء النجس: «و كذا لا يجوز في الأكل و الشرب دون غيرهما من إزالة الأوساخ و اللطوخات و نحو ذلك إلّا عند الضرورة، و المدار على تحققّها، و منها: العسر، و الحرج و التقيّة، و نحو ذلك».[١]

و نقل في روضة الطالبين[٢] في باب المناهي عن الخطابي حمله المضطرّ في «نهي عن بيع المضطرّ»[٣] على المكره.

و نقل صاحب الحدائق عن تفسير الآلوسي في آية ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[٤] قوله: «إنّ فيها دلالة على مشروعيّة التقيّة».[٥]

و عند ملاحظة حديث الرفع نجد أنّه يشتمل على أقسام العناوين المذكورة، فالخطأ و الإكراه مصبّهما فعل المكلّف، كما لو أكره على شرب الخمر أو الإفطار، و الجهل، أي عبارة ما لايعلمون الواردة في الخبر، قد يكون متعلّقها الحكم، و قد يكون الموضوع، و لذلك قالوا بجريان البراءة عند الشكّ في الموضوع، كما قالوا بها في صورة الشكّ في الحكم الشرعي، كما أنّ النسيان تارةً يكون في مورد الحكم، و أخرى في مورد الموضوع.

صور الأحكام الثانويّة

يمكن تعداد صور مختلفة للحكم الثانوي تبعاً لتبادل الحكم الأوّلي و الثانوي، فقد

---

١. محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج١، ص٢٩٠.

٢. يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، ج٣، ص٨٧.

٣. محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٢، ص٢٩٦؛ عليّ بن حسام الدين المتّقي الهندي، كنز العمال، ج٤، ص٧٤.

٤. النحل:١٠٦.

٥. يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، ج٢، ص٤١٥.

يكون الحكم الأوّلي أحد الأحكام الخمسة، و يقابله من الحكم الثانوي أحدها أيضاً، و لو كانت جميع فروض الحكم الأوّلي و هي خمسة و ما يقابلها من الحكم الثانوي متصوّرة و واقعيّة، لكانت الحصيلة خمساً و عشرين صورةً، هي حاصل ضرب الأحكام الخمسة في جانب الحكم الأوّلي بالخمسة الأخرى في جانب الحكم الثانوي، و لكنّ ربّما يقال: إنّ صور تماثل الحكمين، كالإباحة، مثلاً خارجة، وهى خمس صور، و أيضاً صورة تبدّل الحرمة الأوّليّة إلى الاستحباب، أو الكراهة الأوّليّة إلى الاستحباب باعتبار عدم عثور على مثال لذلك، و بذلك تقلّ الصور عن العدد المذكور.

و هذه نماذج ومنها:

أ. صورة كون الحكم الأوّلي هو الكراهة و الحكم الثانوي هو الحرمة، مثل كراهة الاحتكار في الحالات الطبيعيّة، و حرمته في حالات القحط و شدّة حاجة المجتمع إلى السلعة المحتكرة.

ب. صورة كون الحكم الأوّلي الإباحة و الحكم الثانوي هو الوجوب، كشرب الماء، و أكل الطعام، فإنّهما يجبان إذا توقّفت الحياة عليهما، و مثله الاشتغال بالصنائع و الحرف، كالتجارة، و النجارة إذا أدّى تركها إلى اختلال النظام، فتجب كفائيّاً أو عينيّاً.

ج. الحكم الأوّلي الحرمة و الحكم الثانوي الإباحة، كشرب الخمر، و أكل الميتة، و لحم الخنزير، حيث تباح المذكورات في حالات الاضطرار مع حرمتها في الأحوال العادية.

د. الحكم الأوّلي الحرمة و الحكم الثانوي الوجوب، كالمثال السابق بناء على القول بوجوب التناول في الصورة المذكورة.[1]

قال بعض المتأخّرين في هذا الصدد، أي في أنّ المستفاد من الأدلّة هل هو سقوط الحرمة على نحو العزيمة بحيث يجب التناول، أو الرخصة فيكون مخيّراً؟:

---

١. و اختلاف الصورتين الأخيرتين مبنيّ على كون التناول بسبب الاضطرار رخصة أو عزيمة، فعلى الأوّل: يكون مباحاً و هي الصورة الأولى، و على الثاني يكون واجباً و هي الصورة الأخيرة.

فغاية ما يدّعى عدم دلالة قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] على كون الرفع على وجه العزيمة. و أمّا الدلالة على كونه على وجه الرخصة، فلا، فلو دلّ دليل على كونه على وجه العزيمة لا يعارضه ذلك، ويمكن استفادة العزيمة من قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2] فإنّ الله تعالى إذا أراد بنا اليسر في أحكامه لا يجوز علينا مخالفة إرادته بإيقاع العسر على أنفسنا.[3]

و. الحكم الأوّلي الوجوب و الحكم الثانوي الحرمة، و مثاله: طاعة الوالدين الواجبة، فإنّها إذا أدّت إلى معصية حرّمت.

ز. الحكم الأوّلي الإباحة و الحكم الثانوي الحرمة، و مثاله: أكل اللحوم المحلّلة، كلحوم الغنم و البقر و الإبل، فإنّها تحرم إذا طرأ عليها الجلل حتى يزول الجلل بالاستبراء، و كذلك إذا كانت موطوءة لإنسان لكنّها في هذه الصورة تحرم أبداً.

ه. الحكم الأوّلي الإباحة و الحكم الثانوي الكراهة، مثل إنشاد الشعر في المساجد أو بالنسبة للصائم بناء على القول بعدم كراهته في غير ذلك .

النسبة بين أدلّة العناوين الثانويّة و أدلّة العناوين الأوّليّة

يوجد في موضوع النسبة بين دليل الحكم الأوّلي والحكم الثانوي عدّة نظريات نتعرّض لأهمّها فيما يلي:

النظريّة الاولى: الحكومة

يقصد بالحكومة أن يكون هناك دليلان: أحدهما: ناظر إلى الآخر «والنظر تارةً

---

١. الحجّ:٧٨.

٢. البقرة:١٨٥.

٣. روح الله الخميني، الطهارة، ج٢، ص٥٧ ـ ٥٨.

يكون بلسان التصرّف في موضوع القضيّة التي تكفّلها الكلام الآخر، وأخرى بلسان التصرّف في محمولها»[١]. فالدليل الذي يتضمّن نفي الربا بين الوالد و الولد مثلاً ناظر إلى الدليل الذي يتضمّن حرمة الربا بقصد إخراج فرد من أفراد الموضوع و هو الربا لينفي في النتيجة الحرمة عن ذلك الفرد، و ليس هذا النفي و الإخراج حقيقيّاً؛ لأنّ الربا في مورد الوالد و الولد موجود حقيقة «و إنّما هو مجرّد لسان و ادّعاء للتنبيه على أنّ الكلام الثاني ناظر إلى مفاد الكلام الأوّل ليكون قرينة على تحديد مدلوله»[٢]، و هذا تصرّف في الموضوع.

· و أمّا التصرّف في المحمول، فمثاله دليل «لاضرر أو لا حرج في الإسلام» الذي يعني نفي وجود حكم ضرري أو حرجي في الإسلام، فيكون ناظراً إلى أدلّة الأحكام الواقعيّة، و أنّ أحكامها لا تشمل الموارد التي تحقّق فيها الضرر أو الحرج. و في الحالتين المذكورتين و هما التصرّف في الموضوع أو المحمول، يكون الدليل الحاكم مضيّقاً من دائرة الدليل المحكوم.

و قد تكون الحكومة بالتوسعة، كما في دليل «الطواف بالبيت صلاة»؛ فإنّه حاكم على الأدلّة التي تشترط الطهارة في الصلاة مثل «لا صلاة إلّا بطهور»، و بتنزيله الطواف منزلة الصلاة يضيف فرداً إلى ما يشترط فيه الطهارة. وحكومة أدلّة الأحكام الثانويّة على أدلّة الأحكام الأوّليّة تعني أنّ الشارع إذا حكم بحرمة الخمر و وجوب الغسل والصوم «فالحرمة والوجوب متعلّقان بفعل المكلّف بعنوانه الأوّلي، أعني الشرب والغسل، فإذا طرأ العسر أو الضرر على ترك الشرب وفعل الصوم، فإنّه يتعلّق بهما بطروّ هذا العنوان حكم الجواز بأدلّة الحرج والضرر، فالغسل الحرجي والضرري مورد لتعارض الدليلين بدواً، فهو بما أنّه غسل واجب، وبما أنّه فعل حرجي أو ضرري ليس بواجب، ولكنّ دليل العنوان الثانوي مقدّم. فإنّ معنى قوله: «لاضرر ولا ضرار» لا حكم

---

١ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص٤١٨.

٢ . المصدر، ص١١٨.

ضرري في الإسلام أولا فعل ضرري، فعلى الأوّل: يكون ناظراً إلى أدلّة الأحكام الواقعيّة، وأنّ أحكامها لا تشمل الموارد التي تحقّق فيها الحرج والضرر، وعلى الثاني: يكون المعنى لا وضوء ضرري، ولا صوم ضرري، فيكون نافياً لموضوعها، ومضيّقاً لدائرته».[1]

و يظهر هذا الرأي من كثير من العلماء، كالسيّد البجنوردي في بحث التقيّة، قال:

نعم إذا تحقّق موضوع التقيّة في زمان أو مكان، فالواجب منها لا يعارض بأدلّة الواجبات والمحرّمات؛ وذلك لحكومة دليل وجوب التقيّة على تلك الأدلّة، كما هو الشأن في سائر أدلّة العناوين الثانويّة بالنسبة إلى أدلّة العناوين الأوّليّة، و ذلك كأدلّة نفي العسر والحرج والضرر بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة حيث إنّها حاكمة على الأدلّة الأوّليّة بالحكومة الواقعيّة إلّا في حديث الرفع بالنسبة إلى خصوص ما لا يعلمون، فإنّ حكومته على الأدلّة الأوّليّة حكومة ظاهريّة.[2]

و أيضاً يظهر ذلك من عبارة السيّد الخوئي و هو قوله:

إنّ دليل نفوذ الشرط كساير الأدلّة المثبتة للأحكام بالعناوين الثانويّة تتقدّم على الإطلاقات المتكفلّة لها بعناوينها الأوّليّة؛ لحكومتها عليها بعد كونها ناظرة إليها، فلا تصل النوبة إلى المعارضة ليتصدّى، للمعالجة.[3]

و فصّل صاحب كتاب بحوث فقهية هامة بين عنوان الأهمّ و المهمّ الذي دلّ عليه العقل و سائر العناوين الثانويّة، كالضرورة، و الاضطرار، و الإكراه، فقال بالحكومة في الثاني دون الأوّل الذي يكون من باب الترجيح بين الملاكات «فملاك إنجاء المؤمن أقوى من ملاك الغصب، فيقدّم عليه؛ لأنّ الأحكام تابعة لما هو الأقوى من الملاكات، إلى غير ذلك من أشباهه».[4]

---

١. علي المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص١٢٧.
٢. محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج٥، ص٥٤ ـ ٥٥.
٣. أبو القاسم الخوئي، الإجارة، الأوّل، ص٢٢٦.
٤. ناصر المكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة، ص٢٦٩.

النظريّة الثانية: التخصيص

يظهر من بعض الكلمات أنّ العلاقة بين العناوين الأوّليّة و الثانويّة هي التخصيص، و يفترق التخصيص عن الحكومة من جهة أنّه «لابدّ أن يفرض فيه الدليل الخاصّ منافياً في مدلوله للعامّ»[1] و يكون بين العامّ و الخاصّ تكاذب بحسب لسانهما، فيسلب حكم العامّ عن الخاصّ، و يخرج الخاصّ عن عمومه، و لا يكون حجّة في مورد الخاصّ مع بقاء الظهور في العموم، و الفرق بين الإخراج من الموضوع في الحكومة و في التخصيص بأنّ الإخراج في الحكومة ـ كما في حالات الحكومة بالتضييق ـ تعبّدي، بينما في التخصيص يكون الإخراج من الموضوع حقيقيّاً، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق» فخروج الفاسق من موضوع الدليل الأوّل العامّ حقيقي و إن كان الظهور في العموم لا يزال باقياً، في حال أنّ الإخراج في الحكومة تنزيلي ادّعائي، كما إذا قال بعد العامّ السابق: «الفاسق ليس بعالم»؛ لأنّ العالم الفاسق يبقى عالماً على كلّ حال، فلم تسلب عنه تلك الصفة، و إنّما أُخرج من ذلك العنوان ادّعاءً و تنزيلاً لا حقيقةً.

و ممّن أشار إلى احتمال التخصيص بين أدلّة الأحكام الأوّليّة و الثانويّة السيّد الحكيم في حقائق الأصول، فبعد أن ذكر أنّ الحكم الأوّلي ثابت على نحو الاقتضاء، و أنّ الحكم الثانوي يعتبر من قبيل المانع من تأثيره ـ و هي عبارة الكفاية التالية:

ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلّة نفيه وأدلّة الأحكام، وتقدّم أدلّته على أدلّتها مع أنّها عموم من وجه حيث إنّه يوفّق بينهما عرفاً بأنّ الثابت للعناوين الأوّليّة اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلّته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلّة

---

١ . محمّد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج٢، ص١٩٦.

المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانويّة والأدلّة المتكفّلة لحكمها بعناوينها الأوّليّة.[١]

ذكر وجهاً لتقديم أدلّة الأحكام الثانويّة بالتخصيص، قال:

و ربّما يوفّق بوجه آخر وهو أنّه لو بنى على تقديم أدلّة الأحكام الأوّليّة لم يبق لأدلّة الأحكام الثانويّة مورد فيلزم الطرح، ولو بنى على تخصيص أدلّة الأحكام الأوّليّة لم يلزم إلّا التخصيص؛ وإذا دار الأمر بين التخصيص والطرح كان الأوّل أولى.[٢]

ولكن ربّما لا يعتبر ذلك رأياً آخر في المسألة؛ لأنّ نتيجة الحكومة و التخصيص واحدة رغم التفاوت النظري بينهما حيث إنّ التخصيص ـ كما ذكرنا ـ يعني وجود تناف بين مدلولي الدليلين، و هذا غير موجود في باب الحكومة، بل الحكومة تعني النظر و التفسير من دون تناف، و لذلك فإنّ السيّد الخوئي بعد أن ذكر علاقة التخصيص بين الحكم الأوّلي و الثانوي بقوله:

إنّ أدلّة نفي الضرر والحرج دلّتنا على أنّ مشروعيّة التيمّم عامّة لما إذا تمكّن المكلّف من استعمال الماء عقلاً وشرعاً بأن كان الماء مباحاً له إلّا أنّ استعماله حرجي وعسري في حقّه، فلابدّ من التيمّم حينئذ. وهذا في الحقيقة تخصيص في أدلّة الوضوء والغسل؛ لأنّ أدلّة نفي الضرر والحرج حاكمة على أدلّة وجوب الوضوء أو الغسل.[٣]

قال عقيب ذلك مباشرة:

وقد أوضحنا في محلّه أنّ الحكومة هي التخصيص واقعاً، غاية الأمر أنّها نفي للحكم عن موضوعه بلسان نفي الموضوع وعدم تحقّقه.[٤]

---

١ . محمّد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ص٣٨٢.

٢ . محسن الحكيم، حقائق الأصول، ج٢، ص٣٨٤.

٣ . أبو القاسم الخوئي، الطهارة، ج٩، ص٣٥٨.

٤ . المصدر.

النظريّة الثالثة: التعارض

يظهر من عبارة المحقّق النراقي في العوائد أنّ النسبة بينهما هي التعارض، قال في بحث قاعدة لاضرر:

الثامن: من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر ما لو استلزم تصرّف أحد في ملكه تضرّر الغير، فإنّه يعارض ما دلّ على جواز التصرّف في المال مثل قوله ﷺ: «الناس مسلّطون على أموالهم» والتعارض بالعموم من وجه، فقد يرجّح أدلّة نفي الضرر بما مرّ من المعاضدات، وقد يرجّح الثاني.[١]

و العبارة ـ كما هو واضح ـ تختصّ بعنوان الضرر، و مع ذلك فقد يناقش فيها بأنّ التعارض يعني التنافي بين مدلولي الدليلين المتعارضين في مقام الجعل بنحو لا يمكن الجمع بينهما، و هو مفروض فيما كان الموضوع الذي انصبّ عليه الحكم واحداً، و في مقامنا لا يوجد تناف بين الجعل للحكم الأوّلي و الثانوي؛ لاختلاف موضوع كلّ منهما عن موضوع الآخر، فإنّ موضوع حرمة أكل الميتة ـ مثلاً ـ هو المكلّف في حاله الاعتيادي، أي كونه مختاراً غير مضطرّ و لا مكره في حال أنّ موضوع الحكم الثانوي، أي جواز أكل الميتة أو وجوبه على الخلاف الذي ذكرناه هو المكلّف المضطرّ أو المكره، و مع اختلاف الموضوع لا تنافي بين الجعلين، كما هو واضح و إن كان هناك تنافٍ و تزاحم في مقام الامتثال.

---

١ . أحمد النراقي، عوائد الأيّام، ص٢١.

البحث الخامس:

القواعدالفقهيّة

أهمّيّة القواعد الفقهيّة

من الواضحات أنّ القواعد الفقهيّة كما يعرف من التسمية لها تأثير مهمّ في التعرّف على الأحكام الشرعيّة من جهة أنّ القاعدة أمر كلّي يندرج تحته مصاديق كثيرة هي في الواقع تطبيقات لتلك القاعدة، فهي من المصادر التي ينتفع بها الفقيه، و يستفيد من خلال تطبيقها على مصاديقها في الأبواب المختلفة، و يفرّع على تلك القـواعـد، أي يمكنه استخراج أحكام الفروع الجديدة، و هي لا تقلّ أهمّيّةً عن الأصول؛ فـإنّ مـن الضروري لمن يريد استخراج أحكام الفقه الإسلامي، أو من يقصد الحصول على درجة الاجتهاد أن يكون ملمّاً و محيطاً بالقواعد و الأصول الشرعيّة، و من أهمّها القـواعـد الأصوليّة، ويرتكز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكـام الشـرعيّة الفـرعيّة الكـلّيّة، والأخرى هي القواعد الفقهيّة وهى أحكام كلّيّة يندرج تحت كلّ منها مجموعة مـن المسائل الشرعيّة المتشابهة من أبواب شتّى. وبالإحاطة بهذه القواعد و الأصول مـع وجود الأهليّة و الملكة يستطيع استنباط الأحكام الشرعيّة، و كلّما تسلّط على تـلك الأصول و القواعد كان أقرب إلى تشخيص الحكم الواقعي، و أمكنه التفريع و التطبيق على الأصول و القواعد.

ومن الفوائد المترتّبة على فهم القواعد الفقهيّة و حفظها تيسير معرفة أحكام المسائل الجزئيّة و تذكّرها على الفقيه، فإذا كان من الصعوبة حفظ الجزئيات مع كثرتها، فإنّ حفظ القواعد يسهّل التطبيق، كما أنّ معرفة القواعد الفقهيّة و فهمها بشكل دقيق ينمي ملكة الاجتهاد و قدرة تخريج الفروع و تطبيقات تلك القواعد الكلّيّة، و يقرّب الدارسين من رتبة الاجتهاد، فإنّ القواعد الفقهيّة تشتمل على كثير من الحقائق الشرعيّة، و الأسرار التي من توفّر عليها أمكنه فهم الوقائع و الحوادث، و معرفة أحكامها، و بعد كلّ ما ذكرناه، فإنّ القواعد الفقهيّة تمثّل مظهراً من مظاهر قدرة الفقه الإسلامي على مواكبة الحياة، و إيجاد الحلول للمستجدّات، و توضّح بشكل دقيق شموليّة الإسلام، و بطلان دعاوي من يرميه بالنقص و الجمود.

ويجب أن لا يقتصر الفقيه على الفقه في أطره القديمة، بل عليه أن يتوسّع في مساره الفقهي ليشمل رقعة الحياة العامّة بكلّ ما تنطوي عليه الحياة من هموم في السياسية والاقتصاد والثقافة، حيث يجب على الفقيه الزعيم أن يكون قديراً في بيان الأحكام الشرعيّة، والقوانين العامّة للفروع والمسائل المستحدثة في ميادين السياسة والاقتصاد؛ معتمداً بذلك القواعد الفقهيّة المنقّحة في الحوزات العلميّة والحسّ الفقهي المنبثق من فهم الآيات القرآنيّة والروايات.

و القواعد الفقهيّة قد تكون من الشمول بحيث يمكن للفقيه الاستفادة منها في أغلب الأبواب الفقهيّة، و قد ينحصر ذلك في باب واحد أو بابين فقط، فإنّ قاعدة «لا ضرر و لاضرار» لا تختصّ بباب من أبواب الفقه، بل تساعد على اكتشاف الفروع الفقهيّة و الأحكام الشرعيّة حيثما يكون هناك ضرر، «وأصالة الصحّة» في فعل الغير أو في فعل نفسه تجري في أبواب العبادات من الطهارات الثلاث، والصلاة، والصوم، والحجّ، كما تجرى في أبواب المعاملات أيضاً، أي في جميع العقود والإيقاعات، و كذلك قاعدة «الإلزام، و التقيّة و الاشتراك و نفي الحرج»، بينما ينحصر الاستفادة ببعض القواعد في

مجال معيّن و باب خاصّ، مثل قاعدة «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»، و قاعدة «الطهارة» و قاعدة «أصالة عدم التذكية» و نحو ذلك ممّا يختصّ بباب معيّن من أبواب الفقه.

السبق في مجال التأليف في القواعد الفقهيّة

و يعتبر كتاب القواعد و الفوائد للشهيد الأوّل المتوفّى سنة (٧٧٨ هـ) أوّل كتاب للشيعة في مجال القواعد الفقهيّة، بينما سبق أهل السنّة في التأليف في القواعد الفقهيّة؛ فقد كان كتاب القواعد الفقهية عند الحنفيّين من أهل السنّة أوّل كتاب جمعت فيه بعض القواعد الفقهيّة، فقد جمع مؤلّفه أبو طاهر الدباس من أئمّة الحنفيّة في بلاد ما وراء النهر سبعة عشر قاعدةً فقهيّة على مذهب أبي حنيفة، فكان القرن الرابع بداية تدوين القواعد الفقهيّة لدى العامّة.[1]

و يمكن تفسير سبق أهل السنّة إلى التأليف في القواعد الفقهيّة بعين السبب الذي فسّر به سبقهم إلى التأليف في علم الأصول و هو أنّ عصر النصّ وفقاً لعقيدتهم قد انتهى برحيل النبيّ الكريم فنشأت الحاجة إلى التأصيل و التقعيد لأجل التعرّف على حكم الله في المسائل التي تواجه الفرد و المجتمع ممّا يستحدث من نوازل و ما يقع من حوادث، فلكي يتمكّن الفقيه من استنباط الحكم الشرعي في الوقائع، يحتاج إلى ضوابط و قواعد يرجع الفروع إليها، و يدخلها تحت ضابط معيّن يطبّقها عليه، و هذا نفسه حدث بالنسبة لفقه الشيعة الإماميّة بعد الغيبة الكبرى، لكنّ الإماميّة استنبطوا على أساس ما سنّه لهم أئمّتهم من أصول و قواعد «علينا إلقاء الأصول إليكم، و عليكم التفريع»[2] في حال أنّ أهل السنّة بصورة عامّة اعتمدوا القياس و الاستحسان و المصالح المرسلة و نحو ذلك.

---

١ . محمّد حسن البجنوردي، مقدّمة القواعد الفقهية، ج ١، ص ٩.

٢ . محمّد بن إدريس الحلّي، مستطرفات السرائر، ص ٥٧٥.

المراد بالقاعدة

يراد بالقاعدة في اصطلاح الفقهاء ما يشبه الكلّي الطبيعي لدى علماء المنطق الذي ينطبق في الخارج على أفراده و مصاديقه، فإنّ قاعدة نفي السبيل المستفادة من قوله تعالى:﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[1] تنطبق في كلّ مورد و معاملة توجب تسلّط الكافر على المسلم، فتنفي بهذه القاعدة، و كذلك قاعدة الطهارة المستفادة من قول الإمام عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فليس عليك»[2]، فهذه القاعدة منطبقة على كلّ مورد يشكّ في طهارته، و من الملاحظ أنّ نتيجة التطبيق تكون جزئيّة دائماً؛ لأنّه تطبيق على المصداق، و من هنا قيل ـ كما سيأتي ـ: إن القواعد الفقهيّة لا تقع واسطة في استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة، بل إنّ الاستفادة منها ينحصر بتطبيق الكلّي الطبيعي على مصاديقه، بخلاف القاعدة الأصوليّة التي تقع واسطة في استنباط الأحكام الكلّيّة الفرعيّة.

الفرق بين القاعدة الفقهيّة و القاعدة الأصوليّة

ذكر الشهيد الصدر في بيان الفرق بين القاعدة الفقهيّة و القاعدة الأصوليّة:

> أنّ القاعدة الأصوليّة هي ما يستنتج منها حكم شرعي على موضوعه الكلّي في حال أنّ القاعدة الفقهيّة ليست كذلك؛ لأنّها بنفسها جعل للحكم الكلّي على الموضوع الكلّي، و أمّا ما يستنتج منها، فهو تطبيقات لذلك الجعل.[3]

فالمناط في كون المسألة أصوليّة وقوعها كبرى في قياس يستنتج منه حكم كلّي فرعي إلهي كما ذكروا[4]، و القاعدة الفقهيّة ليست كذلك، فلا تقع كبرى في قياس

---

١. النساء:١٤١.

٢. عليّ النمازي، مستدرك سفينة البحار، ج٦، ص٢٠٤.

٣. محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج٢، ص٩.

٤. محمّد حسن البروجردي، القواعد الفقهية، ج١، ص٥.

لاستنباط الحكم الشرعي، بل تكون بنفسها حكماً كلّيّاً فرعيّاً تنطبق على مواردها الجزئيّة الكثيرة في الأبواب المختلفة من الفقه.

و بهذا يظهر أنّ القواعد الفقهيّة رغم أنّها تقع في طريق الاستنباط، لكنّها لا تعتبر من المسائل الأصوليّة؛ لأنّ المسألة الأصوليّة يكون استفادة الحكم الشرعي فيها من باب التوسيط، لا من باب تطبيق المضمون بنفسه على المصاديق، كتطبيق الكلّي الطبيعي على أفراده، كما ذكرنا.

و بناء على هذا التمييز نستطيع أن نعرف أيّاً من المسائل تكون من المسائل الأصوليّة، و أيّاً منها تكون من القواعد الفقهيّة، فحجّيّة الظهور أو حجّيّة خبر الثقة تعتبر أصوليّة؛ إذ يستنتج منهما أحكام شرعيّة مختلفة، فقد يستفاد منها الوجوب في باب الصلاة، أو في باب الصوم، أو في باب الأطعمة و الأشربة،أو الحرمة كذلك، بينما قاعدة الفراغ و اليد و الإلزام لا يثبت بها إلّا جعل واحد. نعم، بتطبيق ذلك الجعل على مصاديقه في الأبواب المختلفة يثبت لدينا مثلاً إلزامات متعدّدة هي تطبيقات لذلك الجعل الواحد، و لا يمثّل كلّ واحد منها جعلاً مستقلّاً.

و لخّص السيّد محمد تقي الحكيم في الأصول العامّة للفقه المقارن الفروق بينهما بما يلي:

١. القاعدة الأصوليّة تنتج الحكم و الوظيفة الكلّيّة، و القاعدة الفقهيّة تنتج الحكم و الوظيفة الجزئيّة التي تتّصل مباشرة بعمل المكلّف.

٢. القاعدة الأصوليّة لا يتوقّف استنتاجها والتعرّف عليها على قاعدة فقهيّة بخلاف العكس؛ لأنّ القواعد الفقهيّة جميعاً إنّما هي وليدة قياس لا تكون كبراه إلّا قاعدة أصوليّة.

٣. أنّ القاعدة الأصوليّة لا تتّصل بعمل العامي مباشرة ولا يهمّه معرفتها لأنّ إعمالها ليس من وظائفه، و إنّما هو من وظائف مجتهده، و لذلك لا نجد أيّ معنى لإلقائها إليه في مجالات الفتوى، بخلاف القاعدة الفقهيّة فإنّها هي التي تتّصل به اتّصالاً مباشراً وهي

التي تشخّص له وظيفته، فهو ملزم بالتعرّف عليها لاستنباط حكمه منها بعد أخذها من مجتهده.[١]

و الفرق الأوّل: هو عين ما ذكرناه، و أمّا الثاني: فواضح؛ لأنّ قاعدة الحلّيّة مثلاً يمكن أن توضّح بهذا الشكل من القياس: إنّ هذا مشتبه الحرمة، و كلّ ما كان مشتبهاً بين الحلال و الحرام فهو حلال، فهذا حلال.

و أمّا الفرق الأخير، فهو مأخوذ من كلمات المحقّق النائيني حيث ذكر أنّ: «المسألة الفقهيّة لابدّ و أن تكون بحيث يلقى نتيجتها بنفسها إلى المكلّفين و يوكّل التطبيق إلى نظرهم؛ كما جرى عليه دأب المجتهدين بضبط فتاويهم في رسائلهم العمليّة وإعطائها إلى المقلّدين».[٢]

و أُورِدَ على ذلك بأنّ بعض القواعد الفقهيّة مثل قاعدة «ما لا يضمن»، أو «التسامح في أدلّة السنن»، أو «قاعدة لا ضرر» لا يمكن إلقاؤها إلى العاميّ، ولا يستطيع معرفتها فضلاً عن تطبيقها.

وأجاب صاحب الأصول العامة بأنّ:

عجز العاميّ عن معرفة هذه القواعد بنفسه، لا يرفع عنه مسؤوليّة فهمها والاستعانة بمن يوضّحها له؛ لتعلّقها بصميم عمله، وليس من وظيفة المجتهد أن يعدّد جميع مصاديق هذه القواعد للعاميّ جهة الانتفاع بها فيما لو ابتلي ببعضها وإلّا لضاق به نطاق الزمان عن استيعابها جميعاً.[٣]

تعداد القواعد الفقهيّة

و قد اختلف العلماء في عددها و حصرها في عدد، و ذكر البعض:

---

١ . محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٣ـ٤٤.

٢ . أبو القاسم الخوئي، أجود التقريرات، ج٢، ص٢١١.

٣ . محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٤٣.

إنّ مبنى الفقه على أربع قواعد: اليقين لا يزول بالشكّ، والضرر يزال، والعادة محكمة، والمشقّة تجلب التيسير، و زاد بعضهم: والأمور بمقاصدها، أي أنّها إنّما تقبل بنيّاتها. ونظّمها بعضهم فقال:

خمس مقرّرة قواعد مذهب — للشافعي بها تكون خبيراً
ضرر يزال وعادة قد حكمت — وكذا المشقّة تجلب التيسيرا
والشكّ لا ترفع به متيقّناً — والنيّة أخلص إن قصدت أموراً

وقال ابن عبد السلام: يرجع الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد. وقال السبكي: بل إلى اعتبار المصالح فقط؛ لأنّ درء المفاسد من جملتها.[1]

و هذه القواعد و إن كانت من القواعد الفقهيّة المهمّة، و لكنّ إرجاع جميع الفقه إليها فيه نوع من المسامحة، فإنّ الأكثر لا يدخل تحتها إلّا مع التكلّف. و على كلّ حال، فإنّ القواعد الفقهيّة قد جاوزت القنطرة كما يقال، و لا يصحّ حصرها و التضييق على الفقيه، كما ضيق عليه بسدّ باب الاجتهاد، فإنّ قدرة الفقيه تظهر من خلال سعة باعه في مجال التقعيد الفقهي، الذي أصبح ضروريّاً مع تشعّب الفروع و المسائل، و كثرة المستحدثات و الوقائع في عالمنا. نعم، على الفقيه أن يتّبع الدليل و يراعي صحة التقعيد من الأدلّة الشرعيّة المعتبرة.

مصادر القواعد الفقهيّة

تتعدّد مصادر القواعد الفقهيّة بتعدّد مصادر الأحكام الشرعيّة، فهي إمّا منصوصة في الكتاب أو السنّة، أو مستنبطة منهما، و قد تستفاد من إجماع أو عقل، و ربّما استفيدت من أكثر من واحد من المذكورات، فقاعدة الإحسان التي تعني عدم ثبوت الضمان على المحسن مستفادةٌ من قوله تعالى ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾[2] و قاعدة «المؤمنون

١. البكري الدمياطي، إعانة الطالبين، ج١، ص١٢٦.
٢. التوبة:٩١.

عند شروطهم» هي لسان رواية واردة عن النبي صلى الله عليه وآله[١]، و قاعدة «لا ضرر و لا ضرار» أو «الضرر يزال» مصدرها قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «لا ضرر و لا ضرار» في قصّة سمرة بن جندب و الأنصاري، و قاعدة «التسامح في أدلّة السنن» منتزعة من روايات «من بلغ» التي منها صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له و إن لم يكن على ما بلغه»[٢]، و قاعدة «أصالة الإباحة» منتزعة من قول الصادق عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».[٣]

و ربّما استُدِلّ على بعض هذه القواعد بالإجماع، كما استُدلّ به على قاعدة العقود بالقصود، أي العقود تابعة للقصود، قال الشيخ الأنصاري رحمه الله:

> ومن جملة شرائط المتعاقدين قصدهما لمدلول العقد الذي يتلفّظان به. و اشتراط القصد بهذا المعنى في صحّة العقد، بل في تحقّق مفهومه ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال، فلا يقع من دون قصد إلى اللفظ، كما في الغالط، أو إلى المعنى ـ لا بمعنى عدم استعمال اللفظ فيه، بل بمعنى عدم تعلّق إرادته وإن أوجد مدلوله بالإنشاء، كما في الأمر الصوري، فهو شبيه الكذب في الأخبار ـ كما في الهازل، أو قصد معنى يغاير مدلول العقد بأنّ قصد الإخبار أو الاستفهام، أو إنشاء معنىً غير البيع مجازاً، أو غلطاً، فلا يقع البيع لعدم القصد إليه، ولا المقصود إذا اشترط فيه عبارة خاصّة.[٤]

و قد تكون بعض القواعد الفقهيّة مستفادة من العقل مثل القاعدة العقليّة التي تفيد أنّ الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء، الذي ربّما أُستفيد منه الحكم بصحّة عبادات

---

١ . ابن أبي جمهور، محمّد بن عليّ الأحسائي، عوالي اللآلي، ج ١، ص ٢١٨؛ أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٤، ص ٣٧١.

٢ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٢. رضي الدين بن طاووس، إقبال الأعمال، ص ١٧١.

٣ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٥٩.

٤ . مرتضى الأنصاري، المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٥.

الصبي مثلاً، بناء على كون ذلك من القواعد، و قد يكون مرجع بعض القواعد إلى المسائل الكلاميّة، مثل ما اشتهر بين الفقهاء من أنّ علل الشرع معرّفات لا علل حقيقيّة، بناء على أنّ ذلك من القواعد الفقهيّة أيضاً.

نماذج من القواعد الفقهيّة

قاعدة لا ضرر و لا ضرار

معنى القاعدة

أمّا مفاد القاعدة، فهو التسهيل على المكلّفين، و رفع التشريعات في حالات تسبّبها في ضرر عليهم، فإذا نشأ من حكم شرعي ضرر، فهذا الحكم الذي يؤدّي إلى الضرر يرتفع، و بتعبير آخر: إنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه الضرر.

و لا يختصّ الرفع بالحكم التكليفي مثل الوجوب، بل حتى الحكم الوضعي مشمول للحديث، فينتفى اللزوم في المعاملة في حالات ترتّب الضرر عليها، كما في البيع مع الغبن «بل الحكم الوضعي أولى بشمول لا ضرر له؛ لأنّ الحكم التكليفي بمحض جعله و تشريعه لا يكون موجباً للضرر في الخارج، بل الضرر يقع في مرحلة الامتثال فيتوسّط بينه و بين وقوع الضرر إرادة المكلّف و اختياره، و أمّا الحكم الوضعي، كاللزوم في المعاملة الضرريّة، فهو بنفسه موجب لوقوع الضرر من دون توسّط إرادة المكلّف و اختياره في البين».[1]

ولأهمّيّة القاعدة و كثرة الانتفاع بها في أبواب الفقه، ذكر البعض أنّ الفقه كلّه يدور حول خمس قواعد: أحدها: قاعدة نفي الضرر، و قد أشرنا إلى ذلك سابقاً.

أمّا معاني الألفاظ، ففي اللغة كما في الصحاح: الضرر: خلاف النفع.[2]

---

١ . محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج ١، ص ٢٣٥.

٢ . إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح، ج ٢، ص ٧١٩، «ضرر».

وفي النهاية: أنّه نقص في الحقّ.[1]

و هذه المعاني هي من باب شرح الاسم كما يقولون، فإنّ معنى الضرر واضح عند العرف.

و «الظاهر من لفظ الضرر عرفاً هو النقص في ماله، أو عرضه، أو نفسه، أو في شيء من شؤونه بعد وجوده أو بعد وجود المقتضي القريب له بحيث يراه العرف موجوداً».[2]

أو هو «فقد كلّ ما نجده و ننتفع به من مواهب الحياة من نفس، أو مال، أو عرض، أو غير ذلك».[3]

. و أمّا الضرار، فقد ذكر له في النهاية أربعة معانٍ مقارناً له في بعضها بالضرر و هي:

الأوّل: أنّه فعل الاثنين، والضرر فعل الواحد.

الثاني: أنّه المجازاة على الضرر.

الثالث: أنّه الإضرار بالغير بما لا ينتفع به بخلاف الضرر؛ فإنّه الإضرار بما ينتفع.

الرابع: أنّهما بمعنى واحد.[4]

الدليل على القاعدة من القرآن

و رد لفظ الضرر أو الضرار في عدّة آيات في القرآن الكريم مثل: الآيات التالية في باب الطلاق:

﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِن وُجْدِكُمْ وَلاَ تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾.[5]

و ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾.[6]

---

١ . ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج٣، ص٨١، «ضرر».

٢ . محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج١، ص٢١٤.

٣ . ناصر المكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ج١، ص٥٥.

٤ . ابن كثير، البداية و النهاية، ج٣، ص٨١، «ضرر».

٥ . الطلاق:٦.

٦ . البقرة: ٢٣١.

و ﴿لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾.[١]

و في باب الوصيّة و النهي عن الإضرار بالوارث في الوصيّة:

﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا، أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾[٢]، فلا يجوز الوصيّة المجحفة، أو الإقرار بدين، خلافاً للواقع؛ لدفع الوارث عن حقّه، كما قال تعالى أيضاً:

﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[٣] والجنف هو الميل إلى إفراط أو تفريط، والإضرار بالورثة.

الدليل على القاعدة من الروايات:

منها: ما ورد في قصّة سمرة بن جندب مع الأنصاري حيث كان لجندب نخلة في بستان الأنصاري و كان الطريق إليها من بيت الأنصاري، و كان يمرّ إليها بدون الاستئذان منه، فشكى الأنصاري إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فساومه صلى الله عليه وآله في ذلك ... و في الرواية و هي عن ابن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «فقال صلى الله عليه وآله: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فإنّه لا ضرر و لا ضرار».[٤]

و في رواية عبد الله بن مسكان، عن زرارة، عن أبى جعفر: «فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّك رجل مضارّ ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، قال ثمّ أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله، فقلعت، ثمّ رمي بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت».[٥]

و ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله في غير قضيّة سمرة: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً و لا يزيده شرّاً».[٦]

---

١ . البقرة:٢٣٣.

٢ . النساء: ١٢.

٣ . البقرة:١٨٢.

٤ . ذكر الكليني هذه الرواية في باب الضرار، الكافي، ج ٢، ص٢٩٣، ح ٥.

٥ . محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٧، ص١٤٧.

٦ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٦، ص١٤، ح ١٠.

و ما رواه في الكافي عن عقبة بن خالد، عن أبى عبد الله ﷺ: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أزفت الآزف وحدّت الحدود، فلا شفعة».[١]

مفاد جملة لا ضرر و لا ضرار

للفقهاء أربعة أقوال في شرح مفاد جملة لا ضرر و لا ضرار:

الأوّل: أن يكون مفادها النهي عن الإضرار بالغير أو بالنفس، فيكون مساقها مساق قوله تعالى:

﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾[٢] حيث إنّ الآية الشريفة تدلّ على حرمة هذه الأمور في الحجّ.[٣]

الثاني: أن يكون مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، مثل تعبير «لاشكّ لكثير الشكّ»، و «لا سهو في السهو» و «لا سهو للإمام مع حفظ المأموم» وغيرها من الموارد.[٤]

وبناء على هذا القول، فإنّ الموضوعات التي لها أحكام تكون جملة لا ضرر و لاضرار الواردة في الحديث حاكمة على الأدلّة الأوّليّة بشكل التضييق في جانب الموضوع، كما هو الحال في دليل «لا رباً بين الوالد و ولده» و دليل حرمة الربا.

الثالث: أن يكون مفادها نفي الحكم الضرري، فلا مجعول ضرري في الشريعة الإسلاميّة، بمعنى أنّ كلّ حكم صدر من الشارع، فإن استلزم ضرراً أو حصل من قبل جعله ضرر على العباد، فهو منفي كالإلزام بالبيع مع الغبن الذي يتضرّر به المكلّف، و الوضوء الضرري أيضاً لا يحكم به الشارع.

---

١ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٥، ص٢٨٠.

٢ . البقرة:١٩٧.

٣ . محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج١، ص٢١٥.

٤ . المصدر، ص٢١٦.

فلذا قيل: إنّ مثل لا ضرر في الإسلام «ناظر إجمالاً إلى الأحكام الثابتة في الشريعة، وينفي وجودها في حالة الضرر، فيكون قرينة على أنّ المراد بأدلّة سائر الأحكام تشريعها في غير حالة الضرر».[١]

الرابع: أنّ مفادها نفي الضرر غير المتدارك، بمعنى أنّ الشارع ينهى عن الضرر غير المتدارك. وتقريبه بأن يكون الضرر المتدارك في حكم العدم، ولا يراه الشارع ضرراً، فكأنّه ينزل منزلة العدم ادّعاء و إن لم يسلب عنه مفهوم الضرر، فلو دفع شخص مالاً و أخذ بدله عوضاً، فهذا الشخص غير متضرّر، و كذلك لو حكم الشارع بلزوم تدارك الضرر، فهذا الضرر كأنّه لاوجود له، فحمل «لا ضرر و لا ضرار» في الحديث على إرادة نفي وجود ضرر لا تدارك له «فإتلاف المال بلا تدارك ضرر على صاحبه منفي، فإذا وجد في الخارج، فلا بدّ أن يكون مقروناً بلزوم التدارك».[٢]

و بعبارة أخرى: إذا كان «المفروض أنّ الضّرر المتدارك منزل منزلة العدم، فإذا كان النفي بمعنى النهي، فيكون الضرر غير المتدارك منهيّاً إيجاده، وهذا كناية عن وجوب تداركه».[٣]

تنبيهان:

الأوّل: لا يجري حديث لا ضرر في حالات الاتّصاف بخلاف الامتنان؛ لأنّ لسان حديث لا ضرر و لا ضرار هو الامتنان على العباد برفع الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الضرر، و لذلك إذا كان هناك مورد يتحقّق فيه الضرر و لكنّ رفع الحكم في مورده خلاف الامتنان، فلا يصحّ إجراء الحديث في مورده؛ لأنّه نقض للغرض، ومن الأمثلة على ذلك:

---

١ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص٤١٨.

٢ . مرتضى الأنصاري، رسائل فقهية، ص١١٤.

٣ . السيّد البجنوردي، القواعد الفقهية، ج ١، ص٢١٨.

أ. لو اضطرّ إنسان إلى بيع داره التي لا يملك سواها لعلاج نفسه أو أهل بيته أو لأداء ديونه، فهنا هذا الإنسان يتضرّر بلا شكّ ببيع داره، و لكنّ إبطال البيع هنا بحجّة الضرر خلاف الامتنان، فيصحّح البيع، و لا يجري حديث لا ضرر في المقام، كما لا يجري أيضاً حديث الرفع لإبطال البيع المضطرّ إليه لنفس السبب.

ب. إذا دار الأمر بين حكمين ضرريّين بحيث إذا أجرينا حديث نفي الضرر لنفي أحدهما يثبت الحكم الضرري الآخر، كما لو أدخلت دابّة لشخص رأسها في قدر شخص آخر، و دار الأمر بين كسر القدر أو ذبح الدابّة، فهنا لا يجري حديث لا ضرر؛ إذ «مقتضى الامتنان رفع الحكم الذي ينشأ من فعله الضرر فيما إذا لم يكن الرفع موجباً لوقوع الضرر على شخص آخر».[1]

ج. أنّ الوضوء أو الغسل في حالات الضرر يسقط عن المكلّف إلى بدله، فيجب التيمّم استناداً إلى حديث لا ضرر، لكن إذا توضّأ أو اغتسل المكلّف في تلك الحالة جهلاً، فإنّ الوضوء يصحّ في تلك الحالة؛ و ذلك لأنّ إبطال الوضوء أو الغسل و إيجاب الإعادة خلاف الامتنان، و الحديث لا يجري فيما هو خلافه.

الثاني: التعسّف في استعمال الحقّ، أو سوء استعمال الحقّ.

يستفاد من قاعدة «لا ضرر و لا ضرار» بمساعدة ما صنعه النبيّ ﷺ مع سمرة أنّ الحاكم الشرعي يمكنه سلب الملكيّة من صاحبها، أو تحديد سلطته على أملاكه إذا كان التصرّف في الملك سبباً في الإضرار بالآخرين، أو على الأقلّ تعمّد التصرّف في ملكه بشكل غير عقلائي، و جعله وسيلة لتضرّر غيره، فإنّ هذا يسمّى في القوانين المدنيّة المعاصرة تعسّفاً في استعمال الحقّ، كما لو بنى في الأرض التي يملكها بشكل يمنع ضوء الشمس عن دار جاره، أو يتسلّط على عياله؛ فإنّه يمنع في هذه الحالة.

و ذكر الفقهاء في هذا المجال أمثلة ترجع في الحقيقة إلى تعارض لا ضرر مع قاعدة

---

١ . المصدر، ج ١، ص ٢٣٨.

«الناس مسلّطون على أموالهم»،فهل يجوز التصرّف في الملك مع أدائه إلى تضرّر الغير؟

ففي قواعد العلّامة: «ولا حريم في الأملاك لتعارضها، ولكلّ واحد أن يتصرّف في ملكه كيف شاء، ولو تضرّر صاحبه، فلا ضمان، فلو جعل ملكه بيت حدّاد أو قصّار أو حمّام على خلاف العادة فلا منع».[١]

و في روضة الطالبين:

> لو اتّخذ داره المحفوفة بالمساكن حمّاماً أو اصطبلاً أو طاحونة أو حانوته في صفّ العطّارين حانوت حدّاد أو قصّار على خلاف العادة، ففيه وجهان. أحدهما: يمنع، للإضرار، وأصحّهما: الجواز؛ لأنّه متصرّف في خالص ملكه، وفي منعه إضرار به.... و كذلك القول في إطالة البناء ومنع الشمس والقمر. فرع: لو حفر في ملكه بئر بالوعة وفسد بها ماء بئر جاره، فهو مكروه، لكن لا يمنع منه.[٢]

و يبدو من خلال مراجعة كلمات الفقهاء أنّ التصرّف في الملك المضرّ بملك الغير، إذا كان على خلاف العادة و اشتمل على تعدّي على حقّ الغير أو كان الإضرار به فاحشاً أو لم يكن فيه غرض عقلائي بأن كان لهواً، فيمنع منه، و إلّا فلا دليل على المنع «فإنّ فعل ما الغالب فيه ظهور الخلل في حيطان الجار، فالأصحّ: المنع، و ذلك مثل أن يدقّ الشيء في داره دقّاً عنيفاً تتزعزع منه الحيطان، أو حبس الماء في ملكه بحيث تنتشر منه النداوة إلى حيطان الجار».[٣]

ثمّ عقّب صاحب الروضة كلامه المذكور بقوله: إنّ كلّ ذلك يوكّل إلى الحاكم، فإن شخّص أنّ في تصرّف المالك قصد الإفساد أو تعنّت، منع من ذلك.[٤]

وفصّل الشيخ الأنصاري بين ما كان التصرّف في الملك لدفع ضرر، أو جلب منفعة،

١ . الحسن بن يوسف الحلّي، قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٦٨.
٢ . محي الدين النووي، روضة الطالبين، ج ٤، ص ٣٥١.
٣ . المصدر.
٤ . المصدر.

أو كان لغواً، فأجاز التصرّف في الصورتين الأوليين؛ معلّلاً الجواز في الصورة الأولى بأنّ إلزام المالك بتحمّل الضرر، ومنعه من التصرّف في ملكه؛ حذراً من الإضرار بالغير حكم منفيّ بدليل حديث لا ضرر، مضافاً إلى عموم «الناس مسلّطون على أموالهم»، أمّا الصورة الثالثة، فحكم بالجواز؛ معلّلاً بحكومة «لا ضرر» على «الناس مسلّطون على أموالهم».[١]

المؤمنون عند شروطهم

معنى القاعدة

مفهوم القاعدة عرفاً هو لزوم الوفاء بالشرط، أو وجوب العمل بما تعهّد به و اشترطه ممّا هو سائغ شرعاً من الشروط، فلابدّ من الوفاء بالالتزامات التي تعهّد بها، و اشترطها على نفسه، و أن يكون عندها و لا ينفكّ عنها أو يتخلّف، بمعنى الثبوت عند التزاماته التي جعلها على نفسه، فيجب الخروج عن عهدتها بالوفاء بها، فالإيمان و الوفاء متلازمان، و من ليس بصاحب وفاء بالعهد و الشرط فليس بمؤمن.

الدليل على القاعدة

و هو إمّا قرآنيّ و إمّا روائي:

أمّا الدليل الأوّل: القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَـهْدِهِمْ رَاعُـونَ﴾[٢] حيث جعلت الآية الكريمة من صفات المؤمنين رعاية العهد و الأمانة، و الشرط هو شيء يتعهّد به الإنسان و يجعله على نفسه.

وأمّا الدليل الثاني: الروايات.

فقد عبرّت عن مضمون القاعدة تارةً بلسان «المسلمون» عند شروطهم، و أخري بلفظ «المؤمنون» و بيّنت في بعضها طبيعة الشروط التي ينبغي الوفاء بها، فليس كلّ

---

١ . مرتضى الأنصاري، كتاب الطهارة، ص٤٥٦؛ للشيخ الأنصاري، رسائل فقهية، ص ١٢٨.

٢ . المؤمنون:٨.

شرط يجب الوفاء به، بل الشرط الذي يخالف كتاب الله، أو يحرّم الحلال أو يحلّل الحلال غير مشمول بوجوب الوفاء، و هذه نماذج من الروايات:

منها: ما روى الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله، فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزّوجلّ».[١]

ومنها: ما عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام «إنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به، فإنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً».[٢]

ومنها: ما في عوالي اللآلي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «المؤمنون عند شروطهم».[٣]

ومنها: ما عن دعائم الإسلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «المسلمون عند شروطهم إلّا كلّ شرط خالف كتاب الله».[٤]

و منها: ما رواه منصور بن بزرج عن العبد الصالح «قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأة ثمّ طلّقها فبانت منه فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلّا أن يجعل للّه عليه أن لا يطلّقها، ولا يتزوّج عليها، فأعطاها ذلك، ثمّ بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: «بئس ما صنع، وما كان يدريه ما يقع في قلبه بالليل والنهار، قل له: فليف للمرأة بشرطها، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم».[٥]

و من أدلّتها: دعوى الإجماع على وجوب الوفاء بالشروط الصحيحة في ضمن العقود.[٦]

---

١ . محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج٧، ص٢٢.
٢ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٧.
٣ . ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي، ج١، ص٢١٨.
٤ . نعمان بن محمّد بن منصور المغربي، دعائم الإسلام، ج٢، ص٤٤.
٥ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢١، ص٢٧٦.
٦ . محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج٣، ص٢٥٣.

و من أدلّتها أيضا كون الشروط الواقعة في ضمن العقود الصحيحة اللازمة من توابع العقود، و مرتبطة بها، و تكون من ملحقاتها، فدليل وجوب الوفاء بالعقود كما يدلّ على لزوم الوفاء بتلك العقود و ترتيب الأثر عليها، كذلك يدلّ على لزوم الوفاء بتلك الشروط المرتبطة بالعقود الملحقة بها.[١]

الشروط غير السائغة

أجمل الفقهاء الشروط التي لا يصحّ إشتراطها بأربعة شروط هي:

الأوّل: الشرط المخالف للكتاب و السنّة: و مثاله «أن يشترط، أي يلتزم أمراً مخالفاً لما ثبت من الكتاب و السنّة عموماً أو خصوصاً، و مناقضاً له»[٢] كاشتراط أن لا يكون المالك مسلّطاً على أمواله، مع ثبوت ذلك في الكتاب و السنّة، أو اشتراط عدم النظر إلى الزوجة مع حلّيّته فيهما... و ربّما أريد بالشرط المخالف للكتاب و السنّة اشتراط أمور لها أسبابها الخاصّة التي جعلها الشارع سبباً و طريقاً لتحقيقها، مثل ولاء العتق الذي ثبت شرعاً للمعتق، أو الطلاق الذي يتحقّق شرعاً بصيغة معيّنة، أو الإرث الذي يكون حقّاً ثابتاً لطبقات معيّنة من الأقارب، فيريد المشترط أن يثبت له بغير تلك الأسباب، بل بمجرّد الاشتراط، و كذلك من الشرط غير السائغ اشتراط ما ثبت حرمته شرعاً، كالقتل، و الكذب، و الغيبة، و السرقة، و شرب الخمر، و نحو ذلك.

الثاني: الشرط الذي يحلّل حراماً أو يحرّم حلالاً.

و اختلف في تفسيره، فربّما فسّر بالتحريم الظاهري للحلال الواقعي، و التحليل الظاهري للحرام الواقعي، أو أنّ الحلال و الحرام هو ما كان كذلك بأصل الشرع. و سبب الاختلاف كما ذكره النراقي في العوائد هو «أنّ كلّ شرط يوجب تحريم حلال أو تحليل حرام، فإنّ اشتراط عدم الفسخ يوجب تحريم الفسخ الحلال، و كذا

---

١. المصدر.

٢. أحمد النراقي، عوائد الأيّام، ص٤٨.

اشتراط عدم إخراج الزوجة من بلدها، و اشتراط خيار الفسخ، فإنّ الفسخ لولا الشرط كان حراماً».[١]

الثالث: الشرط المنافي لمقتضى العقد، مثال ذلك أن يشترط عدم تحقّق النقل و الانتقال في عقد البيع، فلا ينتقل الثمن إلى البائع، و لا المثمن إلى المشتري، فإنّ عقد البيع لا معنى له بدون ذلك، فإنّ البيع عرفاً هو ذلك.

الرابع: الشرط الذي يؤدّي إلى جهالة أحد العوضين، مثل أن يشترط شرطاً مجهولاً، مثل أن يبيع مع اشتراط أجل غير مضبوط، أو يبيع فاكهة و يشترطها من بستان يشخّصه فيما بعد، و الوجه في عدم صحّة مثل هذا الشرط هو «إنّ جهالة الشرط تستلزم في العقد دائماً مقداراً من الغرر الذي يلزم من جهالته جهالة أحد العوضين».[٢]

تنبيهان:

الأوّل: الشرط قبل العقد أو بعده.

ذكر أكثر الفقهاء أنّ الشروط قبل العقد لا حكم لها، أي لا تكون ملزمة، و أمّا لو ذكرت في العقد، فتكون لازمة، قال في نهاية المرام: «لا حكم للشروط قبل العقد، و تلزم لو ذكرت فيه».[٣]

و قال أيضاً: «وقد قطع الأصحاب بأنّ الشرط إنّما يعتدّ به ويلزم الوفاء به إذا وقع بين الإيجاب والقبول ليكون من جملة العقد اللازم، فلو تقدّم على العقد أو تأخّر عنه لم يقع معتدّاً به؛ لأنّه ـ والحال هذه ـ لا يكون محسوباً من جملة العقد».[٤]

و يظهر من العبارة أنّ ذلك، أي لزوم الوفاء بالشرط في ضمن العقد يختصّ بالعقد

---

١ . المصدر.

٢ . مرتضى الأنصاري، المكاسب، ج٦، ص٥٢.

٣ . محمّد العاملي، نهاية المرام، ج١، ص٢٤٦.

٤ . المصدر.

اللازم، و صرّح آخر بذلك، أي باختلاف الحكم في صورتي الشرط في ضمن العقد اللازم و الجائز، فحكم «أنّ الشّرط الذي يجب الوفاء به هو الشرط في ضمن العقد اللازم، أمّا إذا كان العقد جائزاً، فلا يكون الشرط لازماً؛ إذ لا يزيد حكمه على أصل العقد».[١]

أمّا الشرط الابتدائي فالمشهور عدم نفوذه، و ذهب البعض إلى نفوذه كالشرط ضمن العقد.[٢]

و من ذهب إلى عدم نفوذه وجّه ذلك بأنّ «الشرط الابتدائى ليس شرطاً حقيقة، فإنّه يعتبر في صدقه كون الالتزام في ضمن التزام».[٣]

و استدلّ البعض على عدم نفوذه بالإجماع على خروجه، أو عدم عموم و جوب الوفاء بالشرط المستفاد من مثل «المؤمنون عند شروطهم» لما عدا الشرط المذكور في ضمن العقد.[٤]

الثاني: معنى الوفاء بالشرط

أنّ لزوم الوفاء بالشرط، هل هو حكم تكليفي أو هو حقّ للمشروط له على المشروط عليه؟

فعلى الثاني يمكنه إجبار المشروط عليه على الوفاء، و على الأوّل ليس له ذلك.

و ذكر صاحب الحدائق أدلّة القولين قال:

و كلّ شرط لم يسلم لمشترطه بأن امتنع المشروط عليه من الوفاء به، فهل الواجب جبره على الوفاء به؟ لعموم الأمر بالوفاء بالعقد الدالّ على الوجوب، وقولهم عليهم السلام: «المؤمنون عند شروطهم» الدالّ على وجوب الوفاء بالشرط. فعلى هذا، لو امتنع من الوفاء بالشرط

---

١ . محمّد الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى، ج١، ص١١١.

٢ . كاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي، ص١٦١.

٣ . محمّد صادق الروحاني، فقه الصادق، ج٩، ص١٠٩.

٤ . صادق الطهوري، تعليقات على المكاسب، ج٢، ص٦٣٢.

أثم وعوقب بتركه ووجب إجباره على ذلك، ولو لم يمكن إجباره رفع الأمر إلى الحاكم الشرعي ليجبره عليه إن كان مذهبه ذلك و إن تعذّر فسخ إن شاء. أو أنّه لا يجب على المشروط عليه؛ لأنّ الأصل عدم الوجوب، وللمشروط له وسيلة إلى التخلّص بالفسخ، فغاية الشرط حينئذ جعل البيع اللازم عرضة للزوال عند فقد الشرط، ولزومه عند الإتيان به، قولان: أظهرهما الأوّل؛ لما عرفت من حجج القولين.[١]

و ذكر الشهيد في اللّمعة بـ «أنّ المشروط عليه لا يجب عليه الوفاء بالشرط، و تنحصر فائدة الشرط بما ذكر من جعل العقد عرضة للزوال».[٢]

و ردّه البعض بأنّ:

الظاهر من قولهمعليهم السلام: «المؤمنون عند شروطهم»، كقولهمعليهم السلام: «المؤمن عند عدته» حيث يستفاد من أمثال ذلك وجوب الوفاء بالشرط والوعد، على أنّ غرض الشارط هو أن يلزم المشروط عليه بحسب شرطه، لا مجرّد جعل العقد جائزاً وعرضة للزوال».[٣]

فروع

الأوّل: اتّفق علماؤنا على أنّ كلّ شرط من الشروط السائغة و هي التي لا تخالف الكتاب والسنّة يجوز اشتراطه في عقد النكاح لقولهعليه السلام في صحيحة ابن سنان وغيرها: «المؤمنون عند شروطهم»[٤]، أمّا إذا شرط في عقد النكاح ما يخالف المشروع، فسد الشرط دون العقد والمهر، كما لو شرطت ألّا يتزوّج أو لا يتسرّى، وكذا لو شرطت تسليم المهر في أجل و ذُكِر في اشتراط الزوجة عدم الافتضاض خمسة أقوال: أحدها:

---

١ . يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، ج١٩، ص٦٩.
٢ . محمّد بن مكّي العاملي، اللمعة الدمشقية، ص١١٠.
٣ . أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، ج٥، (ط ح)، ص٣٥١.
٤ . محمّد العاملي، نهاية المرام، ج١، ص٢٤٦.

صحّة العقد والشرط مطلقاً، أي سواء كان العقد دائماً أو منقطعاً، ولو أذنت بعد ذلك جاز، فهنا حكمان: تحريم الافتضاض مع عدم الإذن، وموجبه لزوم الوفاء بـالشرط، وتسويغه بعد الإذن لأنّ؛ بالعقد ملك الاستمتاع، وإنّما كان الامتناع لمكان الشرط، ولا مانع من هذا الشرط، فيكون لقولهﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»[1] وقد زال برضاها.[2]

الثاني: إذا طلب المشرك المبارزة، فيجوز للمسلمين رميه وقتله؛ لأنّ المشـرك لا أمان له، ولا عهد، و لو كان المتعارف عدم التعرّض لطالب المبارزة كان ذلك كالشرط «فإن خرج إليه أحد يبارزه بشرط أن لا يعينه عليه سواه وجب عليه الوفاء له بالشرط؛ لقولهﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»[3]، فإن انهزم المسلم تاركاً للقتال أو مثخناً بالجراح، جاز قتاله؛ لأنّ المسلم إذا صار إلى هذه الحالة فقد انقضى القـتال، والمشـرك شـرط الأمان مادام في القتال وقد زال».[4]

الثالث: «إذا قال: بعتك على أن تنقدني الثمن إلى ثلاث، فإن نقدتني الثمن إلى ثلاث وإلّا فلا بيع بيننا، صحّ البيع. وبه قال أبو حنيفة . وقال الشافعي: البيع باطل. دليلنا قول النبيﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»[5] مع قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا﴾[6] وهذا بيع وشرط، فيجب أن يصحّا معاً للآية والخبر».[7]

قاعدة اليد

تعتبر هذه القاعدة من القواعد المهمّة في باب المعاملات، و لا يختصّ البحث فيها

---

١ . ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي، ج١، ص٢١٨.
٢ . ابن فهد الحلّي، المهذّب البارع، ج٣، ص٤٠٦.
٣ . ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي، ج١، ص٢١٨.
٤ . العلّامة الحلّي، تذكرة الفقهاء، ج١، ص٢٤٦.
٥ . ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي، ج١، ص٢١٨.
٦ . البقرة:٢٧٥.
٧ . محمّد بن الحسن الطوسي، الخلاف، ج٣، ص٤٠.

بالدلالة على الملك، بل دلالتها في كلّ مورد بحسبه، فتشمل يد المالك و المستأجر و المستعير و الودعي و نحوهم.

و المقصود باليد هو الاستيلاء و التسلّط على المال، «و التعبير باليد من باب تسمية العامّ باسم الخاصّ»[١]، و من له السيطرة و الاستيلاء الفعلي على العين فذلك أمارة على ملكيّته لها، و الاستيلاء أمر عرفي يختلف من مورد إلى آخر، و لأجل تحديده ينبغي الرجوع إليه، أي إلى العرف «وهو يختلف في نظرهم بحسب ما استولى عليه، مثلاً الاستيلاء على الدار والدكّان والخان وأمثالها، فهو بأن يكون ساكناً في الدار ومشغولاً بكسبه في الدكّان والخان، وإمّا بأن تكون أبوابها مغلقة والمفتاح في يده، وفي الأراضي بالزرع والغرس وأمثال ذلك، وفي الدوابّ بربطها في اصطبله، أو ركوبها أو كون زمامها بيده».[٢]

مدرك القاعدة

الأوّل: إجماع علماء الفريقين عليها بل المسلمين جميعاً[٣]، و ادّعى التسالم بين الفقهاء على مدلول القاعدة.[٤]

الثاني: السيرة المستمّرة من المسلمين في جميع الأعصار والأمصار على معاملة المالكيّة مع من بيده عين من الأعيان، فلا يتصرّف فيها إلّا بإذنه، كما أنّه يكتفى بإذنه في جواز التصرّف فيها، و لو كانت هذه السيرة مرجعها إلى السيرة العقلائيّة، كما ذهب إليه البعض[٥]، فلابدّ من ضمّ الإمضاء إليها، ولو كانت سيرة المسلمين بما هم مسلمون لم يحتج إليه.

---

١ . محمّد كاظم المصطفوي، مائة قاعدة فقهية، ص٣١٨.

٢ . محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج١، ص١٣٤.

٣ . ناصر المكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ج١، ص٢٨١.

٤ . محمّد كاظم المصطفوي، مائة قاعدة فقهية، ص٣١٩ـ٣٢٠.

٥ . ناصر المكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ج١، ص٢٨٢.

الثالث[١]: بناء العقلاء جميعاً من أرباب الأديان والملل وغيرهم على ترتيب آثار الملك على اليد، فإنّهم لا يتوقّفون في ترتيب آثار الملكيّة على ما في أيدي الناس، ولا يفتّشون عن أنّ هذا الذي بيده هل له أو لغيره أو مسروق أو مغصوب مثلاً، والشارع المقدّس لم يردع عن هذه السيرة والبناء، بل أمضاها، كما هو مفاد جملة من الروايات، مثل قوله عليه السلام: «ولو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».[٢]

الرابع: أنّ اليد لو لم تكن دليلاً على الملك لزم العسر الأكيد، والحرج الشديد، و اختلّ النظام في أمور الدنيا والدين، وبلغ الأمر إلى ما لا يكاد يتحمّله أحد، ولم يستقرّ حجر على حجر.[٣]

الخامس: الروايات:

و منها: رواية حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لى أن أشهد أنّه له؟ قال عليه السلام: «نعم»، قال الرجل: أشهد أنّه في يده ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره، فقال أبو عبد الله: «أفيحلّ الشراء منه؟» قال: نعم، قال أبو عبد الله: «فلعلّه لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه، ويصير ملكاً لك؟ ثمّ تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه إليك من قبله»، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق».[٤]

و رواية حمزة بن حمران: أدخل السوق فأريد أن أشتري جارية تقول: إنّى حرّة، فقال عليه السلام: «اشترها، إلّا أن تكون لها بيّنة».[٥] دلّت على أنّ اليد علامة الملك، فلا تصدّق الجارية في دعوى الحرّيّة.

---

١. محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج١، ص١٤٠.

٢. محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٧، ص٣٨٧.

٣. ناصر المكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ج١، ص٢٨٤.

٤. محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٥١.

٥. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١٦، ص٢٥٠.

ومنها: رواية العيص بن القاسم عن أبي عبد الله: قال سألته عن مملوك ادّعى أنّه حرّ ولم يأت بيّنة على ذلك أشتريه؟ قال: «نعم».[١]

و هذه الرواية تدلّ على ذلك بنفس التقريب السابق.

ومنها: موثّقة يونس بن يعقوب في المرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة، قال عليه السلام: «ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له».[٢]

دلّت على أنّ الاستيلاء باليد علامة الملك.

فروع

أ. دعوى ذي اليد العين لغائب

لو ادّعى شخص عيناً في يد آخر و أقام ذو اليد البيّنة بأنّ العين التي في يده هي ملك لشخص غائب، فإن أثبت أنّه وكيل عن الغائب فترجّح يده على بيّنة المدّعي، و إن لم يدّع ذو اليد الوكالة فلا تسمع دعواه «لأنّه ليس بمالك و لا نائب عنه، فإقامة البيّنة فضول منه».[٣]

ب. ثبوت التذكية بيد المسلم

تعتبر يد المسلم صالحة لإثبات تذكية الحيوان، فإذا شكّ في تذكية حيوان في يد مسلم، و كان يتعامل معه معاملة المالك[٤]، كما لو كان عرض لحم الحيوان للبيع،

١ . محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج٧، ص٧٤.

٢ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١٧، ص٥٢٥.

٣ . محمّد بن الحسن بن يوسف فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد، ج٤، ص٤٠٣.

٤ . قال السيّد محمّد باقر الصدر تعليقاً على استفادة أماريّة اليد على التذكية في الروايات بأنّها: «لا إطلاق فيها يثبت أنّ مجرّد وقوع الشيء تحت يد المسلم و في حيازته أمارة على التذكية، و لو كان مهملاً، بل لابدّ من فرض ←

ففي هذه الحالة يحكم بأنّه مذكّى اعتماداً على يده التي هي أمارة على الملك.[١]

و كذلك الأمر بالنسبة للجلد فإنّه «يكفي في الحكم بذكاة الجلد الذي لايعلم كونه ميتة، وجوده في يد مسلم، أو في سوق المسلمين».[٢]

ج. تقديم قول ذي اليد مع عدم البيّنة للمتنازعين

إذا تداعيا عيناً و لا بيّنة لأحدهما، فهناك ثلاثة صور ذكرها الفقهاء:

الأولى: أن تكون العين في يد أحدهما، فيقضى بها لصاحب اليد، و عُلِّل بأنّه «هو المدّعى عليه و الخارج مدّع»[٣] و ما كان مدّعى عليه فبحكم النبوي يثبت عليه اليمين و يقضى له بها.

الثانية: أن تكون في يدهما، فيحلف كلّ واحد للآخر؛ لأنّ كلّ واحد منهما مدّع في النصف ومدّعى عليه في النصف، و يحكم بالتنصيف.

الثالثة: أن تكون في يد ثالث، فيحكم بها لمن صدّقه الثالث، و عليه اليمين للآخر، و إنّما يحكم بها له؛ لأنّه حينئذ «يصير بمنزلة ذي يد، فيكون منكراً و الآخر مدّعياً».[٤]

د. تنازع الزوجين في متاع البيت

لو حصل نزاع بين الزوجين في متاع بيتهما حكم الفقهاء بأنّ ما هو من المتاع الخاصّ بالرجال فإنّه يعطى للرجل، مثل السيف، و السلاح، و ألبسة الرجال، و ما يكون

← نوع اعتناء لصاحب اليد بالشيء من قبيل ترتيب آثار التذكية عليه، أو صنعه، أو عرضه للبيع، و نحو ذلك، لقصور الروايات عن شمول غير تلك الموارد. محمّد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص١٤٢.

١ . عبد الله الجوادي الآملي، كتاب الصلاة، (بحث المحقّق الداماد)، ص٢٣٨.

٢ . محمّد العاملي، مدارك الأحكام، ج٣، ص١٥٨.

٣ . زين الدين بن عليّ العاملي، مسالك الأفهام، ج١٤، ص٧٨.

٤ . روح الله الخميني، تحرير الوسيلة، ج٢، ص٤٣١.

من المتاع الذي يخصّ النساء، كألبستهنّ، و الوسائل التي تستعملها النساء عادة؛ فإنّها تكون للمرأة، و على هذا الأساس يكون الرجل مدّعياً، و عليه البيّنة بالنسبة إلى دعواه الأمتعة الخاصّة بالمرأة، و هكذا المرأة بالنسبة إلى الأمتعة الخاصّة بالرجل، و لكنّ كلّ هذا في حالة عدم كون أحدهما صاحب يد، أمّا لو كان المتاع الخاصّ بها في يد الرجل كما لو كان موجوداً في صندوقه، أو كان متاع الرجل في يد المرأة، ففي هذه الحالة يقدّم قول ذي اليد و «يحكم بملكيّة ذي اليد، وعلى غيره البيّنة».[١]

هـ. تعارض اليد الحالية مع اليد السابقة

لو تعارضت اليد الحالية مع اليد السابقة، كما لو كان المتاع مثلاً في يد زيد الآن، و كان في يد عمرو سابقاً، ففي هذه الحالة يحكم به لزيد، و تكون وظيفة عمرو البيّنة، فلو لم يكن لعمر بيّنة فيحلف زيد و يأخذ المتاع «لأنّ ظاهر اليد الآن الملك، فلا يدفعها اليد السابقة؛ لاحتمال أن تكون بعارية و نحوها».[٢] أمّا لو قامت البيّنة على كونه لعمرو في السابق، فيقدّم قول ذي اليد «و يكون ذو اليد منكراً و القول قوله».[٣]

قاعدة الاشتراك

مفاد القاعدة

يقصد من قاعدة الاشتراك إثبات أنّ الأحكام الشرعيّة ثابتة لجميع الناس ممّن هم مصداق لموضوع الحكم الشرعي، و متّحدين مع من توجّه الخطاب إليه في الصنف و الشرائط، فلا تختصّ الأحكام الشرعيّة بزمان، أو مكان، أو طائفة، أو قوم، أو شخص، إلّا مع وجود الدليل على الاختصاص، كما ثبت ذلك للنبيّ بالنسبة إلى بعض الأحكام و

---

١. المصدر، ص٤٣٢.

٢. محمّد باقر السبزواري، كفاية الأحكام، ص٢٧٧.

٣. روح الله الخميني، تحرير الوسيلة، ج٢، ص٤٣٢.

هو ما يسمّى بـ «مختصّات النبيﷺ»، فلو سأل شخص من الإمام ما حكمي و قد صلّيت مع النجاسة؟ فأجابه: «تعيد صلاتك» فإنّ هذا الحكم الشرعي بإعادة الصلاة يثبت لكلّ شخص حصل له ذلك، و لا يختصّ بشخص السائل.

الأدلّة على القاعدة

الدليل الأوّل: الأخبار

و منها: قول النبيّﷺ: «حكمي على الواحد حكمي علي الجماعة».[١]

و الاستدلال بها مبنيّ على إرادة عموم الناس من الجماعة لا جماعة خاصّة.

و منها: ما ورد عن الصادقؑ: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة».[٢]

فهذا الخبر يستفاد منه أنّ الأحكام الشرعيّة (الحلال و الحرام) شاملة لجميع المكلّفين، و في جميع الأزمنة و الأمكنة، فلم تشرع لقوم بعينهم ما دامت ثابتة إلى يوم القيامة.

و منها: ما روي عن الصادقؑ: «حكم الله عزّوجلّ في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء، إلّا من علّة أو حادث يكون، والأوّلون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدة، يسأل الآخرون عن أداء الفرائض كما يسأل عنه الأوّلون، ويحاسبون به كما يحاسبون به».[٣]

و تقريب الاستدلال: أنّ لفظ «الأوّلين» و كذلك لفظ «الآخرين» تدلّان على العموم و الاستغراق لكلّ ما يصدقان عليه، و ما هو من أفرادهما، فكلّ الأفراد من الأوّلين و الآخرين مشتركون على حدّ سواء في التكاليف، و توجّه الأحكام

---

١. إسماعيل بن محمّد العجلوني، كشف الخفاء، ج١، ص٣٦٢؛ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٢، ص٢٧٢.

٢. محمّد بن الحسن الصفّار، بصائر الدرجات، ص١٦٨.

٣. محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج٦، ص١٣٦.

إليهم، و لوضوح الدلالة و صراحة الحديث في اشتراك الجميع في الأحكام قال بعض العلماء:

«و هذا أفصح وأوضح عبارة لاتّحاد حكم جميع الأمّة من الأوّلين والآخرين».[١]

الدليل الثاني: ثبت في محلّه أنّ الأحكام الشرعيّة ثابتة على نحو القضيّة الحقيقيّة، بمعني جعلها على موضوعات مقدّرة الوجود، مثل قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٢] فهذا الجعل الشرعي لوجوب الحجّ يفيد أنّ الحكم يثبت كلّما تحقّق الموضوع، فهو ثابت في عالم الجعل حتى لو لم يكن هناك مستطيع أصلاً، ثمّ إذا تحقّق له فرد في أيّ زمان صار ذلك الحكم فعليّاً، بلا فرق بين الحاضرين وقت صدور الجعل الشرعي، أو الغائبين و من لم يولدوا بعد؛ إذ أنّ موضوعه هو الإنسان المستطيع و قد وجد فيثبت الحكم؛ لأنّ شموله للجميع في عرض واحد، لكون الحكم مجعولاً على نفس الطبيعة المقدّرة الوجود، ولا نظر له بالنسبة إلى الأفراد الموجودة فعلاً في الخارج، و نسبة الطبيعة إلى الأفراد الموجودة فعلاً والتي كانت موجودة في الماضي، والأفراد التي ستوجد فيما بعد على حدّ سواء، فإذا كان موضوع الحكم تلك الطبيعة السارية المقدّرة الوجود، فقهراً يشمل الحكم جميع الأفراد الذين يكونون من مصاديق ذلك العنوان الذي أخذ موضوعاً في القضيّة الحقيقيّة في عرض واحد.

هذا و لكنّ يبدو كما قيل: إنّ هذا الدليل لا يجتمع مع دليل الاشتراك، بمعنى أنّه دليل آخر لا علاقة له به، بل في الواقع يهدم الأساس الذي بنيت عليه قاعدة الاشتراك، ولا يبقى معه حاجة إلى تلك القاعدة؛ إذ «أنّ جعل الأحكام من الأزل على الموضوعات المقدّرة الوجود على نحو القضايا الحقيقيّة، وليس من قبيل القضايا الخارجيّة حتى يكون تسريته إلى غير الحاضرين في مجلس الخطاب، أو غير الموجودين في ذلك

---

١ . محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج٢، ص٥٩.

٢ . آل عمران:٩٧.

الزمان بدليل الاشتراك، بل شموله للحاضرين والغائبين والموجودين والمعدومين على نسق واحد».[١]

الدليل الثالث: الاستصحاب: و تقريبه أنّه إذا ثبت حكم من الأحكام للمسلمين في الصدر الأوّل بلا فرق بين أحد منهم، و كان الثبوت متيقّناً، فإن حصل شكّ في بقاء ذلك الحكم في الأزمنة المتأخّرة، وبالنسبة إلى الموجودين بعد ذلك الزمان، يستصحب، فيثبت بقاؤه تعبّداً وبحكم الشارع.

الدليل الرابع: الإجماع: ادّعى بعض العلماء الإجماع على قاعدة الاشتراك[٢]، بل جعل صاحب المستمسك عمدة الأدلّة عليها هو الإجماع.[٣]

الدليل الخامس: دعوى أنّ قاعدة الاشتراك ثابتة بتنقيح المناط القطعي، باعتبار «أنّ الأحكام التابعة للمفاسد والمصالح النفس الأمريّة لا تختلف بحسب أفراد المكلّفين؛ للزوم دفع المضرّة وجلب المنفعة اللازمة على الكلّ».[٤]

تنبيهات:

١. تجري قاعدة الاشتراك مع وحدة الموضوع.

لا يراد من قاعدة الاشتراك إثبات الحكم للجميع بقطع النظر عن إنطباق موضوع الحكم على الجميع، فمثلاً لو كان الحكم مقيّداً بقيد، فإنّ الحكم يثبت للأفراد الذين يتوفّر فيهم ذلك الموضوع، فموضوع وجوب الحجّ قيد بقيد وهو أن يكون الشخص مستطيعاً، فمن لم يكن كذلك لا يجب عليه الحجّ، ولكنّ بعد وجود موضوعه، أي الإنسان العاقل البالغ الحرّ المستطيع، يشترك في هذا الحكم جميع أفراد هذا الموضوع

---

١. محمّد حسن البروجردي، القواعد الفقهية، ص٦٢ـ٦٣.

٢. أبو القاسم الخوئي، الصلاة، ج٣، ص٤٢٢؛ محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج٩، ص٣٨٤.

٣. محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ج٥، ص٣٧١.

٤. عبد الفتّاح المراغي، العناوين الفقهية، ج١، ص٢٤.

ومصاديقه في أيّ عصر، ومن أيّ مصر كانوا، فليس المراد من الاشتراك إلّا أنّ كلّ من ينطبق عليه عنوان «موضوع الحكم»، فهو محكوم بذلك الحكم، فـما لا يكـون مـن مصاديق الموضوع فكيف يمكن إثبات الحكم له.

٢. تجّري قاعدة الاشتراك مع اتّحاد الخصوصيات.

إنّ قاعدة الاشتراك لا تجري مع احتمال الخصوصيّة، فلو احتملنا دخل خصوصيّة معيّنة في الحكم، فلا يصحّ إجراء الحكم بقاعدة الاشتراك إلى المورد الآخر غير الواجد لتلك الميزة إلّا بدليل خاصّ؛ و لذلك فحكم عدم جواز لبس المـخيط فـي الإحـرام للرجل لا يثبت للمرأة بتلك القاعدة، فلا تجري في المقام، و لا يمكن إثبات الحكم في حقّ النساء بالقاعدة المزبورة، فالثبوت في حقّها يحتاج إلى دليل خاصّ؛ و ذلك لأنّ قاعدة الاشتراك «إنّما تجري فيما إذا لم نحتمل الخصوصيّة، وأمّا إذا كان هناك احتمال خصوصيّة باعتبار عدم جواز لبس المخيط للرجال، ووجوب التجرّد عليهم من الثياب ونحو ذلك، وجواز ذلك للنساء، وعدم وجوب التجرّد عن الثياب عليهنّ، فلا مـجال لجريانها».[1]

و علّل في جامع المدارك مثل هذا بأنّ قاعدة الاشتراك تثبت إلحاق النساء بالرجال فيما هم مخاطبون به من الأحكام ممّا لا يكون الرجـل قـيداً للـحكم بـخصوصيّته، كرجل[2]، و في الواقع فإنّ مثل لبس المخيط يعتبر استثناء قد ثبت بالدليل، و أمثال ذلك كثير في الشريعة و منه:

١. الوضوء، فإنّ المستحبّ أن تبدأ المرأة بغسل باطن اليد، والرجل بظاهرها.

٢. الجهر والإخفات في القراءة، فإنّ الواجب على الرجل الجهر بالقراءة في الصبح و العشاءين، ولم يجب ذلك على المرأة.

٣. بعض كيفيّات القيام والقعود في الصلاة.

---

١. أبو القاسم الخوئي، الحجّ ج٢، ص٥٦٦.

٢. أحمد الخوانساري، جامع المدارك، ج٢، ص٢١٧.

٤. مقدار الستر الواجب في الصلاة، على المرأة ستر جميع بدنها إلّا الوجه والكفّين وظاهر القدمين في حين أنّ الواجب على الرجل ستر القبل والدبر فحسب على ما هو المعروف.

٥. جواز لبس المرأة للحرير والذهب دون الرجل.

و أمّا ما لا يحتمل دخل الخصوصيّة فيه فتثبت قاعدة الاشتراك، مثل أكثر التكاليف الواردة في الكتاب والسنّة و إن ذُكر فيها عنوان الرجل، أو وجه الخطاب إلى الرجل، أو كان اللفظ يدلّ على الذكورة في وضعه، ولكنّ التكليف فيها عامّ شامل للرجل والمرأة، وليس ذلك إلّا لاشتراكهما في التكليف. و كذلك ما ورد في الأخبار مثل عبارة: سألته عن الرجل... و نحو ذلك ممّا لا يحتمل اختصاص الحكم فيها بالرجال، فيثبت الحكم للنساء بقاعدة الاشتراك.

قاعدة تبعيّة العقود للقصود

المراد من القاعدة

أنّه ذكر لهذه القاعدة معان؛ أحدها: أنّ تبعيّة العقد للقصد بمعنى عدم تحقّقه بدون القصد، مثل العقد الذي يصدر من الهازل و الغالط، فلا يترتّب الأثر عليه، فمن يُنشئ البيع بدون المعرفة بالألفاظ، أو يتلفّظ بها سهواً أو حال الهزل، يكون هذا العقد باطلاً، أي لا يترتّب عليه الأثر المقصود منه، و هو النقل و الانتقال، «فتكون القاعدة إشارة إلى شرطيّة كون العاقد قاصداً في مقامات العقود كلّها، ويكون معنى التبعيّة عدم تحقّقه بدونه؛ إذ لا وجود للتابع بدون متبوعه».[1]

فالعقد قد يكون فاقداً للقصد لفظاً أو معنى، كما في النائم والساهي و الغالط و نحوهم فقد يتلفّظ الإنسان بشيء غلطاً أو سهواً، و قديكون له قصد لكنّ لا إليه، بل إلى

١ . عبد الفتّاح المراغي، العناوين الفقهية، ج٢، ص٤٨.

غيره، كما لو أراد التلفّظ بكلمة «بعت»، فقال: «وهبت»، فإنّ «وهبت» غلطاً، فإنّ «وهبت» غير مقصود، وكذا الغافل وهو الذي يصدر عنه اللفظ من دون التفات.

و الخلاصة: أنّ عدم القصد يصدق إمّا بصدوره ممّن لا يعرف معنى الألفاظ، أو ممّن يعرف المعنى و لكنّ لا يقصد إليه «وعلى أساس ذلك أفتى الفقهاء على أنّه إذا أنشأ عقد النكاح من لم يعرف معنى الألفاظ يكون العقد باطلاً، لعدم تحقّق القصد، وكذلك إذا وقع العقد المعاملي بدون القصد لا يتحقّق التمليك والتملّك».[١]

والمعنى الآخر هو أن يقصد بالألفاظ معانيها المقصودة منها، فلا يقصد بها غيرها، فعقد البيع له لفظ خاصّ و قد جعله الشارع إيجاباً في عقد البيع، فإذا قصد به غيره، كالإجارة لم يتحقّق البيع، كما لا تقع الإجارة، فاللفظ و القصد كلاهما مطلوبان، فلا يقع العقد صحيحاً باللفظ فقط ما لم يقترن به القصد.

و ذكر المراغي معنى آخر و هو:

«أنّ العقد تابع للقصد، بمعنى أنّ العقد شيء يحتاج إلى موجب وقابل، وعوض ومعوّض، وبعد حصول هذه الأركان لكلّ عقد أثر خاصّ من تمليك أو نحوه، وللآثار كيفيّات و اعتبارات من فوريّة وتراخ ولزوم وجواز وتنجيز وتعليق وإطلاق وتقييد و اتّصال و انفصال و أحكام ولوازم، وهو في هذه الأمور كلّها تابع للقصد، بمعنى أنّه لا يقع ما لم يقصد، و ما هو المقصود يقع مطلقاً».[٢]

مدرك القاعدة

الأوّل: إجماع الفقهاء على عدم ترتّب الآثار على الخالي عن القصد، و أنّها لا تقع إلّا على نحو ما قصد، كما هو صريح كلامهم في طيّ أبواب الفقه بحيث لا يشكّ فيه مشكك حتى أنّ تبعيّة العقود للقصود تعتبر «كبرى كلّيّة مسلّمة عندهم بحيث لا ينكرها

---

١ . محمّد كاظم المصطفوي، مائة قاعدة فقهية، ص ١٧١.

٢ . عبد الفتّاح المراغي، العناوين الفقهية، ج ٢، ص ٤٨.

أحد منهم، وهذا الاتّفاق و المسلّميّة عندهم من غير نكير من أحد منهم يكون دليلاً قطعيّاً على تلقّيهم هذه القضيّة من الإمام عليه السلام». [١]

الثاني: أنّ مقتضى الأصل الأوّلي عدم ترتب الآثار المجعولة لهذه الأسباب شرعاً إلّا بدليل، و من هنا اشتهر بينهم أنّ الأصل في المعاملات الفساد، ومن المعلوم أنّ أحكام العقود والإيقاعات وآثارها كلّها مخالفة للأصل، فلابدّ في ترتيب هذه الآثار من الاستناد إلى حجّة شرعيّة، وليس ذلك إلّا أدلّة العقود عموماً وخصوصاً «فيقال: إنّ العقود والمعاملات المشروعة ـ وكذا الإيقاعات المشروعة ـ إذا كانت متعلّقة للقصد والإرادة، بمعنى أنّ الآثار المترتّبة على ذلك العقد شرعاً كانت مقصودة للعاقد وقبول الطرف بذلك النهج، فالدليل الدالّ على صحّة ذلك العقد وتلك المعاملة يدلّ على لزوم ترتيب تلك الآثار. وأمّا لو لم تكن مقصودة، فيشكّ في لزوم ترتيب تلك الآثار، فمقتضى الأصل عدم لزوم ترتيب تلك الآثار، بل عدم جوازه». [٢]

الثالث: أنّ العقد يعني العهد و الالتزام بأمر بخصوصيات معتبرة من قبل الشارع، فما يقصده المتعاقدان حال إنشاء العقد عليهما الوفاء به؛ لأنّهما تعهّدا به. فإذا لم يقصدا شيئاً أو خصوصيّة أو شرطاً، فمعناه أنّهما لم يتعهّدا به، فلا يجب الوفاء به، و عليه، فتبعيّة العقود للقصود تعني: وجوب الوفاء بما تعهّدا و التزما به دون ما لم يتعهّدا به «و إن شئت قلت: إنّ دليل ﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾ أو «المؤمنون عند شروطهم» مفادهما هو وجوب العمل بما التزم به تكليفاً، أو نفوذ ما التزم به عليه وضعاً، وعلى أيّ واحد من الوجهين لا يبقى موضوع لهما بعد عدم قصد العاقد لتلك الخصوصيّة لا مستقلاً ولا في ضمن العقد». [٣]

---

١ . محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج٣، ص١٤١.

٢ . المصدر.

٣ . المصدر، ص١٤٣.

تنبيهات:

أ. الطلاق بدون القصد: يعتبر القصد في صحّة التصرّفات اللفظيّة، ويستفاد من اعتبار القصد أنّه لا يصحّ طلاق الساهي، والنائم، والغالط، والهـازل، والمـغضب الذي ارتـفع قصده، والأعجمي الذي لقّن الصيغة ولا يفهم معناها.

و من تطبيقات ذلك بطلان الطلاق مع عدم القصد بسبب إحدى الحالات المذكورة، و على ذلك دلّت روايات:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا طلاق إلّا لمن أراد الطلاق».[1]

ورواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ولا يقع الطلاق بإكراه ولا إجبار، ولا على سكر، ولا على غضب، ولا يمين»[2]، و زاد الصدوق في المقنع «إلّا أن يكون الرجل مريداً للطلاق».[3]

ب. القصد في المكره: المكره قاصد للفظ، فليس حاله كحال النائم، و كذا للمعنى، فليس هو كالهازل، بل المفقود في المكره هو الداعي، فهو يتحرّك نحو إيجاد عقد البيع لا بداعي وقوعه في الخارج، بل إنّما يوجده لأجل الفرار عن شرّ الظالم مثلاً، لا إيجاد نفس البيع. و يترتّب على ذلك أنّ ما ذكروه من اشتراط القصد في المتعاقدين يراد به الاختيار في مقابل الإكراه و هو «معنى زائد عن قصد اللفظ والمعنى الذي يكون من مقوّمات العقد».[4]

و ما دام فقد القصد في المكره يعني عدم قصده إلى النتيجة و هي النقل و الانتقال في البيع مع كونه قاصداً للفظ و المعنى لايتحقّق البيع، و ذهب الفقهاء إلى «صحّة بيع

---

١ . محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج٨، ص٥١.

٢ . محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٤٩٧.

٣ . محمّد بن عليّ الصدوق، المقنع، ص٣٤٣.

٤ . محمّد تقي الآملي، المكاسب والبيع، تقرير بحث النائيني للآملي، ج١، ص٤١٩.

المكره بعد تعقّبه بالرضا؛ و ذلك لأنّ انتفاء القصد بذاك المعنى لا يوجب انتفاء العقد».[١]

و اعتبر البعض أنّ تصحيح عقد المكره بعد لحوق الرضا نقض لقاعدة تبعيّة العقود للقصود، ثمّ ذكر جواباً عن بعض المحقّقين يرجع إلى ما ذكرناه و هو «أنّ عقد المكره لا يخلو عن القصد، بل هو قاصد للفظ والمعنى كليهما وإن كان عقده خالياً عن الرضا، وبالجملة يعتبر في صحّة العقد أمران: الإنشاء الجدّي، والرضا بمفاده، وهما ما ذكره تعالى في قوله: ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ والركن الأوّل موجود في عقد المكره».[٢]

ج. حكم العقد مع فساد شرطه: وقع الكلام بين الفقهاء في أنّ العقد المشروط بشرط إذا بطل شرطه فهل يؤدي إلى فساد العقد المشروط به؟ ذهب المشهور إلى عدم البطلان، بل يثبت الخيار للمشروط له[٣]، ومن ذهب إلى البطلان علّل ذلك بأنّ «العقود تابعة للقصود، و المقصود هو الأمر المركّب من الشرط وغيره، فإذا بطل الشرط بطل المقصود؛ لانتفاء الكلّ بانتفاء جزئه»[٤] أو «إنّ الشرط له قسط من الثمن».[٥]

و علّل صاحب القواعد الفقهية عدم البطلان بأنّ الشروط «تعتبر في المعاملة بعنوان تعدّد المطلوب، فتخلّفها لا يوجب فساداً في العقد، وإنّما هو تخلّف في بعض المطلوب منه، فيوجب الخيار فقط».[٦]

---

١. المصدر، ص٤١٩.

٢. ناصر المكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ج٢، ص٣٧٦.

٣. محمّد بحر العلوم، بلغة الفقيه، ج٢، ص٢٧٢.

٤. أحمد النراقي، عوائد الايام، ص٥٢.

٥. ابن فهد الحلّي، المهذّب البارع، ج٢، ص٤٠٦.

٦. ناصر المكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ج٢، ص٣٨٠.

الفصل الثالث:

تأثير الزمان والمكان في الاستنباط

مفهوم الزمان و المكان

الزمان و المكان قد يطلق و يراد به المفهوم الحقيقي و هو الدقائق و الساعات أو البقعة الجغرافيّة المعيّنة، و قد يراد به التحوّلات المختلفة التي تحدث في ظرف الزمان و المكان، و تؤثّر في تغيير الموضوع، فتستدعي حكماً جديداً و إن كان الموضوع بحسب الظاهر لم يحصل فيه تغيير. فالتطوّرات و التغييرات التي تحصل في العلاقات و الروابط الاقتصاديّة و الاجتماعيّة و غيرها تؤثّر في تغيير الموضوع واقعاً، و تكسبه حكماً جديداً... و واضح أنّ المقصود بالزمان و المكان المؤثّر في الاجتهاد و في الحكم الشرعي هو المعنى الثاني، فيكون المقصود بتأثيرهما هو تأثير العلاقات الاجتماعيّة الجديدة، و المتغيّرة التي تطرأ في ظرفهما، و الذي ربّما يؤثّر في طبيعة النتائج التي يحصل عليها الفقيه، ممّا يبرز بشكل جليّ قدرة الشريعة على التجدّد و مواكبة التغيّرات و المستجدّات و الشرائط الجديدة، و لا يعني ذلك استحداث فقه جديد، أو استنساخ أو التقاط فقه، أو فكر من مذاهب أخرى، فالمراد بالزمان و المكان إذا هو جميع الظروف في زمن النصّ، و كلّ العوامل المؤثّرة في تكوين الكلام، و التي يستمدّ النصّ منها دلالته، و تأثير الزمان و المكان يمكن تصوّره بشكل واضح في الأدلّة اللفظيّة ليفسّر بهما الإطلاق و العموم اللذان هما من شؤون الألفاظ. أمّا الأدلّة اللبّيّة كالإجماع و التواتر و الأدلّة العقليّة، فلا محلّ لتأثيرهما[1]، و مصطلح الزمان و المكان في الحقيقة

---

١. رسالة التقريب، ص٣٥ و ٣٤ خريف ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٢ م، ص٢٠١.

توسيع لرقعة القرائن الحاليّة و تفسير موسّع لها. و لا يعدّ الزمان و المكان في حدّ ذاتهما ـ بما لهما من دلالة و تأثير في فهم الأحكام ـ دليلاً مستقلّاً، بل دلالتهما من توابع دلالة الكتاب و السنّة.

شمول أحكام الشريعة لوقائع الحياة

لا ينبغي للمسلم أن يشكّ طرفة عين في أنّه لا يوجد موضوع من موضوعات الحياة، أو واقعة من الوقائع إلّا و يكون في الشريعة ما يلائمها من الأحكام، فلا مجال للاجتهاد بالظنون لملأ ما يدّعي من فراغ؛ لأنّ الثابت عندنا أنّه «ما خلق الله حلالاً و لا حراماً إلّا و له حدود، كحدود داري هذه، ما كان منها من الطريق، فهو من الطريق، و ما كان من الدار، فهو من الدار، حتى أرش الخدش، فما سواه، و الجلدة و نصف الجلدة»[١]، و إذا كانت الحياة أضحت أكثر تعقيداً و تشعّباً، و تسارعت فيها الحوادث و المستجدّات التي ترتبط بحياة الإنسان، فإنّ ذلك لا يبرّر اللجوء إلى الأساليب التي لا تمت إلى قواعد الشريعة و أسسها بصلة مع قدرة الشريعة و الفقه الإسلامي ـ كما في السابق ـ على المعالجة، و وضع الحلول، إذ لكلّ زمان مستجدّاته و حوادثه، فلا اختصاص لها بالزمان المعاصر و إن اختلفت في اليسر و التعقيد طبقاً لتعقيدات الحياة، و على كلّ حال، فإنّ على الفقيه أن يكون ملمّاً بمجال عمله و اختصاصه عارفاً بزمانه، و في نفس الوقت الذي يجب عليه الحيلولة دون ارتكاب مخالفة الشريعة و الخروج عن ضوابطها، فإنّ عليه أيضاً «بذل قصارى جهده كي لا يتّهم الإسلام بالعجز عن إدارة الحياة في المجالات الاقتصاديّة و السياسيّة و الاجتماعيّة و العسكريّة»[٢]، فتجدّد الموضوعات و الوقائع لابدّ أن يكون مشوّقاً للفقيه إلى الابتكار و الدقّة في البحث، لاكتشاف الأجوبة المناسبة للموضوعات الجديدة على أساس ما هو موجود في الشريعة من القواعد

---

١ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٧، ص١٧٥.

٢ . صحيفة إمام، ج٢١، ص٢١٨.

المقرّرة، فليس المستحدثات ـ كما ذكرنا ـ إلّا موضوعات حادثة أو تغيّر في قيود الموضوعات السابقة، و لا يخلو موضوع من حكم، وإن وقع الخلاف في كيفيّة الاستدلال و استفادة حكمه، فلجأ البعض إلى اعتماد الظنون التي لم يقم عليها الدليل في التعدية إلى الموضوع الجديد، و من ذلك القياس و إن حصل الاتّفاق على بعض مصاديقه، كالمنصوص العلّة و ذي المناط القطعي، و على كلّ حال، فإنّ الموضوعات الجديدة لابدّ أن يكون لها في الشريعة أحكام، و أنّ الفقيه يمارس في عمليّة الاستنباط عمليّة اكتشاف لا اختراع.

انسجام أحكام الشريعة مع مقتضيات الزمان

إنّ توافق القوانين مع الزمان و منها الأحكام الشرعيّة أمر حياتي بالنسبة لتلك القوانين؛ إذ بدون ذلك تحكم على نفسها بالانقراض حيث تصبح غير قابلة للتنفيذ و التطبيق في حياة الإنسان، فتفقد غرضها الأصلي و هو إدارة دفّة الحياة و قيادة الإنسان في خضم هذا المعترك الذي يتغيّر فيه كلّ شيء من عادات و قوانين و مسالك و قيم و أساليب، فما هو المقصود بتوافق الشريعة مع الزمان؟

و بعبارة أخرى: ما هو المراد بمقتضيات الزمان التي ينبغي لأحكام الشريعة أن تكون منسجمة معها؟ إنّ الزمان يتألّف من آنات و هي في حال تصرّم، فاللحظة التي نعيشها غير التي سبقت و غير التي تليها، فالزمان ـ كما يقال ـ من التدريجيات الذي يوجد شيئاً فشيئاً، كما أنّ ما يوجد منه لا يستقرّ و لا يوجد حتى ينصرم و يحلّ محلّه آخر، فما أن تلحظ آناً و تضع يدك عليه إلّا و يكون قد انصرم، وكما يتغيّر و يتبدّل الزمان، فإنّ ما في ظرفه من أشياء أيضاً تنتقل إلى الظرف و الآن الجديد؛ لأنّ المظروف يتّبع ظرفه في ذلك، و الزمان في كلّ مرحلة من تلك المراحل له اقتضاءات، فما يقتضيه في الآن الحاضر غير ما يقتضيه في الآن السابق أو التالي، و إذا توسّعنا في ذلك و نظرنا إلى مجموعة من الآنات التي تشكّل السنة أو العقد من الزمان أو القرن أو الحقبة من

الزمان، فينبغي القول بأنّ كلّ حقبة و قرن و عقد أو سنة تختلف مقتضياتها عن الأخرى، فمقتضيات زمان صدر الإسلام تختلف عن مقتضيات الأزمنة التي بعده، و مقتضيات القرون الوسطى تتفاوت عن مقتضيات القرن الذي نعيش فيه، فكلّ زمان ـ بحكم ما يطرأ عليه من متغيّرات في العادات، و ما تبرز فيه من ظواهر و قيم و تقاليد ـ له مقتضياته الخاصّة، و هذه الاقتضاءات بالطبع تستدعي سلوكاً و أحكاماً تتناسب معها، و مثل هذا يقال بالنسبة لاقتضاء المكان، و لا شكّ أنّ من يريد أن يعيش منسجماً مع زمانه، و المكان الذي يعيش فيه، لابدّ له من ملاحظة هذه الظواهر، فهل يعني انطباق الأحكام الشرعيّة مع الزمان و المكان هو مراعاة تلك الظواهر، و عادات الزمان و القيم التي تسود فيه، مهما كانت تعبّر عنه تلك المظاهر و القيم، و ما فيها من إيحاءات، و ما تشتمل عليه من سلوكيات، أو يعني الانسجام مع ما يروّج في المجتمع من أذواق بحيث يلزم تلوّن الأحكام بلون الذوق و العادات و الممارسات، فإذا شاع نوع من السلوك أو راج نوع من اللباس، كان على الشريعة أن تطوّر أحكامها بشكل يتوافق مع ما هو المتعارف في المجتمع حتى لا تكون منافية لزمانها. الصحيح أنّ طرز التفكير هذا من السذاجة بحيث يؤدّي بشكل واضح إلى جعل الشريعة تابعة غير متبوعة، و مقودة غير قائدة، و منفعلة غير فاعلة.

و من جهة أخرى يؤدّي إلى نقض غرضها الذي هو الهداية و الإصلاح الذي جاءت الأديان لأجله. فالدين و الرسالات و الكتب السماويّة هدفها إصلاح البشر، و المجتمعات الإنسانيّة التي تمارس في كثير من الأحيان ممارسات منحرفة عن خطّ الفطرة و السلوك السليم، ممّا لا يمكن أن توافق عليها الشرائع السماويّة، فيبعث الله الأنبياء لتغيير مسار الانحراف، و تقويم ما أُعوج، و توجيه الناس إلى الطريق المستقيم... و بناء على ذلك يتّضح أنّ ما يشيع في المجتمعات من قيم و سلوك و عادات، ليس مشتملاً بالضرورة على سعادة الإنسان و صلاحه و خيره، فإنّ بعضاً منه ممّا لا يوافق أحكام الشريعة و ما يقوم به الأنبياء و المصلحون هو الهداية و الإصلاح،

و التأريخ يحكي لنا عن مجتمعات راجت فيها مفاسد، و عادات قبيحة حتى صارت سلوكاً عامّاً، كرواج اللواط في مجتمع لوط، و وأد البنات في المجتمع الجاهلي، و عبادة الأصنام و النار في كثير من المجتمعات، فنهض المصلحون في وجه تلك الممارسات التي تنافي العقل و الذوق السليم. فالمجتمعات البشريّة لها نوعان من الممارسات و السلوك، فمنها السيّئة و المنحرفة، و منها الحسنة و السليمة الموافقة للطبع و الفطرة، و وظيفة المصلح تقويم المجتمع الإنساني بإزالة الفساد، و ما تركته من آثار في الأخلاق و العادات، ليعود الإنسان إلى الحظيرة الإلهيّة، و يكون منسجماً مع الخلقة التي فطره الله عليها، فما في المجتمع من عادات، و ما تتنابه من مظاهر ليس بأجمعها مظاهر صحيحة، لتكون مورد تأييد الشرع و إمضائه، فالإسلام لا يمكن أن يقرّ المظاهر المنحرفة أو يجاريها، بل إنّما يشجّع و يروّج السنن و الممارسات الحسنة، و ينهي عن السيّئة منها، ففى الجاهليّة كانت هناك عادات حسنة أقرّها الإسلام، و شجّع عليها، كإقراء الضيف، و قد نقل عن النبيﷺ أنّه قال في حلف الفضول[1]: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً لو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت»[2]، و في لفظ آخر «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحبّ أنّ لي به حمر النعم، و لو أُدعى به في الإسلام لأجبت»[3]، بينما قال فيمن دعا بدعوى الجاهليّة «من تعزّى بعزاء الجاهليّة فأعضوه بهن أبيه و لا تكنوا»[4]، فلا يعني الانسجام مع الزمان الالتزام بكلّ ما اعتادوه أو التزموا به حتى الظواهر و العادات المنحطّة، فإنّ المراعاة لا يجوز أن يكون ثمنها الخروج عن موازين الشريعة، فهذا من الجهل، فالصحيح أنّ مراعاة مقتضيات

---

١. في حلف الفضول تحالفت بعض القبائل على أن ينفقوا و يطعموا الوفود من طيب أموالهم، و قيل: كان تحالفهم على أن لا يجدوا بمكّة مظلوماً من أهلها أو من غيرهم إلاّ قاموا معه. أنظر: محيي الدين النووي، المجموع، ج١٩، ص٣٨٤.

٢. محمود بن عمر الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، ج٢، ص٣١٣.

٣. محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٨٣، ص٢٥٦.

٤. أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، ج٥، ص٢٧٢.

الزَمان تعني مراعاة الحاجات الواقعيّة التي لا يستغني عنها الإنسان، و التي تتغيّر باستمرار بتغيّر الزمان و المكان، و التغيّر إمّا بحدوث حاجات جديدة أو بتبدّل مصاديقها، فقد تنحصر الحاجات المذكورة بأمور معيّنة، لكنّها في زمان آخر تزيد أو تنقص، و قد تنتفي و يحلّ محلّها فرد أو مصداق لذات الفرد، كما يطرأ الحاجة للسكن و يصبح حاجة ملحّة بعد أن لم تكن كذلك، ثمّ إلى الإنفاق بعده، و قد يطرأ تغيير على نوع السكن أو طبيعة النفقة، و لابدّ من مراعاة هذه التغييرات، و واقعيّة تلك الحاجات تعني ضرورتها، و عدم إمكان الاستغناء عنها، فهناك مجموعة من الحاجات ممّا يعدّ من الحاجات الثابتة التي نشأت مع الإنسان من قبيل حاجته إلى الأكل و الشرب و العبادة، ثمّ طرأت الحاجة إلى التقنين بعد تطوّر الإنسان و ارتقائه، و تشكيله العائلة و المجتمع، و حصول التزاحم بين الأفراد، ثمّ احتاج إلى التعليم و السفر و التنقّل و السكن المناسب، و كلّ هذه الأمور و غيرها حاجات واقعيّة، غاية الأمر أنّ ظهورها في حياة الإنسان يرتبط بحضور زمان الحاجة إليها، ففي الزمان الذي كانت فيه حياة الإنسان بسيطة، و كان يكفيه السكن في كوخ من الطين، فهو لا يحتاج لإنشائه إلّا إلى حزمة من الحطب و مقدار من الطين، و لكنّ تطوّر الحياة تسبّب في ظهور الحاجة إلى وسائل متطوّرة لسدّ تلك الضرورة و تأمينها، فوسائل تأمين تلك الحاجات تغيّرت مع ثبات أصل الحاجة في حياته، و ذلك لحاجته إلى تأمينها بالشكل المناسب للزمان الذي يعيش فيه، و على هذا، فلابدّ للإسلام ـ الذي جاء لإصلاح البشر و تنظيم حياتهم ـ أن يلاحظ تغيير الأساليب و الوسائل التي تؤمّن الحاجات الواقعيّة بالشكل المناسب للزمان و المكان، و لا يحكم بالضرورة و اللزوم على شيء قد أصبح من الماضي و إن كان ملائماً قبل قرن من الزمان، فمثلاً كان يعتمد في إيصال الرسائل و الأخبار على وسائل قد تستغرق إيصال المعلومة فيها شهوراً، لكنّ وسائل العلم الجديدة، كالتلفون، و التلفزيون،والراديو،والانترنيت جعلتها تصل في ثانية أو لحظة،وهذهالوسائل لميخترعها أصحابها لتكون وسائل إفساد حتى يحتجّ بذلك للمنع منها بدخولها في آلات الفساد،

بل حين ابتكرت كان الغرض منها خير الإنسان و نفعه، فلا التلفون كان الغرض منه إيجاد المزاحمة للناس، و لا الراديو و التلفزيون و السينما كان غرض مخترعها إفساد الأخلاق، بل الناس هم الذين وظّفوا تلك الأمور في غير هدفها الصحيح، و هذا شأن كلّ وسيلة ذات حدّين و انتفاعين: صالح و سيّئ، فمن ابتكر الراديو و المسجّل قصد إيصال الخطب و المحاضرات و المؤتمرات إلى العالم، و ربّما لم يخطر على باله أن تستعمل في الأغراض غير السليمة، كما أنّ نوبل ربّما لم يدر في خلده توظيف ما اكتشفه، والجهد الذي بذله فيه في تدمير المدن و البشر، و القضاء على الحرث و النسل.

و ينبغي أن لا يفهم أنّ موافقة الشريعة لمقتضيات الحياة يعني لزوم وجود تشريعات و أحكام خاصّة بكلّ ظاهرة، بل تعني عدم وجود ما ينافي الحياة المعاصرة، و بالتالي عدم وجود ما يبرّر الوقوف في وجه التغيّرات الإيجابيّة في عالم اليوم في الثوابت و المقاصد العامّة للشريعة، كما لا يجوز تشريع فقه يشتمل على تلك المنافاة، فينبغي مراعاة الموازين الشرعيّة فيما يمضي من مظاهر و قيم تطرأ على الحياة في الأزمنة و الأمكنة المختلفة، و نضرب مثالاً على ذلك: الخبر الذي يلزم الرجوع إلى الفقهاء في المنازعات، و أنّه إذا لم يقبل منه «فإنّما بحكم الله استخفّ، و علينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك باللّه عزّوجلّ»[1]، فهل يقتضي ذلك الرجوع إليهم أيضاً في حالة قيام حكومة إسلاميّة مع اختلافهم، مع أنّه قد يؤدّي رجوع كلّ من المتنازعين إلى فقيه معيّن، ـ كرجوع كلّ واحد إلى الفقيه الذي يقلّده ـ إلى حصول الاختلاف و الهرج و المرج، و بالتالي، يسلب الأمن و الاطمئنان من المجتمع، و هذا ممّا ينافي أهداف الشريعة، و من هنا، فإنّ ضرورة الموقف تستدعي وضع قوانين موحّدة، و الرجوع في تفسيرها إلى مرجع واحد، كشورى الفقهاء، أو حرّاس القانون و الدستور؛ لغرض التنظيم اللازم للدولة و حياة الناس، و إزالة أسباب التشتّت و النزاع الناشئ من اختلاف الفتوى، كما أنّنا حين نريد أن نرتبط مع العالم ـ حيث لا يمكن تأسيس دولة

---

١ . محمّد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج٦، ص٢١٨.

بدون ذلك الارتباط ـ فلا يصحّ أن نحيط أنفسنا بسياج عازل، و نقول: إنّ الحكومة بهذه الصورة و هؤلاء هم من نرجع إليهم، و نحلّ مسائل القضاء عن طريق الفتاوى، إنّ هذا الأسلوب في إدارة الدولة سيخلق لنا أزمات مع العالم من حولنا، و يعرّض أصل الحكومة إلى خطر الفشل، فلا يمكن أن نقول للعالم و الغرب: إذا حصل بيننا و بينهم خلاف في معاهدة تعالوا نستفت الفقيه الفلاني... و لذلك كان من اللازم وجود قوانين محدّدة في الدولة، سواء للتعامل في الداخل أو لتنظيم العلاقات مع الدول الأخرى، و بالطبع، فإنّ تلك القوانين لابدّ أن تكون مستقاة من مصادر الشريعة المعروفة، أو يرجع فيها إلى فقيه معيّن، كما لا مانع أن تؤخذ من فقهاء متعدّدين مع الحفاظ على الانسجام بين القوانين.

و أمّا الخبر المذكور، فيمكن أن يكون ناظراً إلى زمان صدور الرواية، و كون الإمام غير مبسوط اليد، أو حالة عدم وجود حكومة تعمل بقوانين الإسلام، فتمنع من التقاضي إلى حاكم الجور.

فتأسيس هيأة خاصّة خبيرة بالقوانين، و الرجوع إليها في تفسيرها، و توحيد القوانين، أصبح من ضرورات عالمنا المعاصر، مع أنّنا ربّما لا نجد نصّاً على ذلك بالخصوص، و كذلك تأسيس ما سمّي بـ «مجلس تشخيص مصلحة النظام» الذي أسّسه الإمام الخميني﷿ لفضّ ما ربّما يحصل من اختلاف بين مجلس الشورى و حرّاس الدستور، و لا يتوصلون فيه إلى حلّ، فإنّ هذا و أمثاله و إن لم يكن فيه نصّ خاصّ في الشريعة، إلّا أنّه لا ينافي ثوابتها و مقاصدها الكلّيّة. و يمكن الإشارة في هذا المجال إلى ما ورد من الرجوع إلى الكتاب الكريم في حالات التعارض، و الإلزام بالأخذ بما وافقه من المتعارضين، فإنّ كثيراً من الأصوليّين حمل الموافقة على الموافقة لعمومات الكتاب.

و الخلاصة أنّ مناسبة أحكام الشريعة لمقتضيات الزمان لا تعني الملائمة للأذواق و الظواهر التي تنشأ في المجتمع مهما كان أسبابها و نتائجها، أو الانسجام معها، أو

إمضاؤها و لو كانت منافية للشريعة، كما لا يجوز أيضاً ترك الثوابت و السنن لمجرّد وجود عادات و ممارسات بخلافها، أو لا تستسيغها العامّة من الناس.

حدود التغيير في الأحكام الشرعيّة

الشريعة الإسلاميّة شريعة تتّصف بالمرونة و الانسجام مع التغيّرات في الزمان، و هذه الصفة ناشئة من اشتمالها على صنفين من الأحكام: الأوّل: الأحكام الثابتة. الثاني: الأحكام المتغيّرة.

و يقصد بالأوّل: ما كان من الأحكام لا يتأثّر بالظروف و التحوّلات التي تطرأ بمرور الزمان، و بالثاني: ما كان خاضعاً للتأثير بسبب ذلك، و هذا من أسباب خلود الشريعة المقدّسة، فهي قد لوحظ فيها إلى جانب أحكامها الثابتة التي تمثّل الركن و الأساس أحكام أخرى مرنة و قابلة للتغيير بما يجعل الشريعة منسجمة مع مقتضيات الزمان و المكان؛ لدفع ما يمكن أن يحصل من تعارض بين شرائط الحياة الجديدة، و الأحكام الإلهيّة الثابتة، و بذلك تكون حياة الإنسان الفرديّة منها و الاجتماعيّة متناسبة مع الشريعة، و منطبقة مع الثوابت و المعايير الإلهيّة المطلقة، و لأجل هذا الغرض أجاز الشارع نوعاً من التصرّف و التدخّل، و ترك مساحة حرّة في الأحكام لتأمين حالة الانطباق مع المتغيّرات و المستجدّات التي تطرأ في الحياة البشريّة، و هذه المساحة هي جانب المرونة التي تتّصف بها الأحكام المتغيّرة التي تضمّنتها قوانين الشرع إلى جانب الأحكام الثابتة.

و أنّ ما قد يحصل من تنافٍ أو عدم انسجام بين أحكام الفقه و التغيّرات التي تحصل في حياة الإنسان، إنّما ينشأ من عدم إدراك العلاقة بين الأحكام الثابتة و المتغيّرة، و الجمود على الأحكام الثابتة بدون ملاحظة ما في الشريعة من مرونة ناشئة من توفّرها على صنف من الأحكام لوحظ فيه جانب التغيّر في الموضوعات المتحرّكة، التي تتغيّر بموازاة التغيّر في نظام الحياة، و يستتبعه لزوم التحوّل في الأحكام

أيضاً. و لكنّ ما ينبغي التنبيه عليه أنّ إيجاد الانسجام بين مقتضيات الحياة الجديدة و أحكام الفقه، لايصحّ أن يكون على حساب الأحكام الإلهيّة، و الثوابت الشرعيّة، بل لابدّ أن يكون في حدود الضوابط الشرعيّة، و الثوابت و القوانين الكلّيّة، و أن لا تتنافى مع مقاصد الشريعة، و لو أجيز التغيير كيفما اتّفق ـ و لو تنافى مع ثوابت الشريعة ـ لأدّى إلى هدم أساس الشريعة، فرغم أنّ الشريعة بحكم حيويّتها و مرونتها حوت على ما يمكنها بواسطته أن تعالج المتغيّرات؛ لتكون أحكامها متناسبة مع مقتضيات الزمان و المكان، و الذي كان سبب خلودها، إلّا أنّ هذا التغيير لابدّ أن ينأى عن المساس بالثوابت؛ إذ أنّ خلود الشريعة الإسلاميّة الذي عبّرت عنه الأخبار بأنّ «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة»[1] كما يرتبط بالجانب المتغيّر و المتطوّر منها، كذلك يرتبط بالجانب الثابت منها، بل الثوابت أحرى بالمراعاة؛ لأنّها تمثّل العمد و الأساس الذي تبنى عليه الشريعة، و المرجع الذي يرتكز عليه التشريع، و يقاس عليه سائر الأحكام، و عليه، فإنّ مراعاة التغيّرات و علاجها بواسطة الأحكام المتغيّرة، لايجوز نقض الثوابت به، و لابدّ أن تكون كيفيّة الاستنباط بشكل ينظر فيه إلى سائر الجوانب، و من السذاجة أن يهدم أساس الشريعة باسم التغيير و التطوير، و ليست وظيفة الفقيه إلّا الكشف عن وجهة نظر الشريعة، فهو يمارس في عمليّة الاستنباط رفع ما ربّما يكون قد طرأ من ستار على حكم الله بسبب تنوّع الأدلّة و تعارضها، أو ضياع بعض الأخبار، فتكون الأحكام التي يستنبطها الفقيه من الأدلّة هي المحصّلة النهائيّة للمقارنة بين الأدلّة المتوفّرة و إعمال نظره فيما تحت يديه من مدارك، و يرتبط ذلك بطريقة الاستنباط، و كيفيّة استعمال الفقيه وسائله ليستخرج حكم موضوع مبيّن في الشريعة بشكل مباشر أو غير مباشر، فهو يمارس كما ذكرنا عمليّة الكشف عن أحكام الموضوعات، فيكون لكلّ ذلك دخل في النتيجة التي يتوصّل إليها،

---

١ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، الفصول المهمّة، ج١، ص٥٩٣.

فكما يكون لكلّ من الحكم و الموضوع، و معرفة ما يرتبط بهما، و يؤثّر في التعرّف عليهما من أمور دخل في الاستنباط، كذلك يكون لطريقة الاستفادة من الأدلّة و المقايسة بينها، و ترجيح بعضها على بعض الأثر الكبير في توجيه مسيرة الاجتهاد بما يتناسب مع متغيّرات الحياة و الواقع الجديد، و لكنّ الأساليب و الوسائل التي تمارس ينبغي أن لا تخرج في طبيعتها عن الحدود التي بيّنتها الشريعة، و إلّا كانت سبباً في بطلان تلك الأساليب، و ما يمكن أن تتوصّل إليه من نتائج، فلا شرعيّة لتغيير يغيّر في الشريعة، و ينال من ثوابتها.

العلاقة بين الحكم و الموضوع

العلاقة بين الحكم و الموضوع أشبه ما تكون بعلاقة العلّة و المعلول، و هذا الارتباط واضح لكلّ من عنده أدنى اطّلاع على الفقه الإسلامي، فإنّ تحقّق الموضوع سبب في تحقّق الحكم، كما أنّ انتفاءه يؤدي بلا إشكال إلى انتفاء الحكم؛ و لذلك، فإنّ الموضوع دائماً يستتبع الحكم، فتحقّق الاستطاعة يلزم منه ثبوت وجوب الحجّ على المكلّف، و هكذا بالنسبة إلى علاقة سائر الأحكام بموضوعاتها.

و الحكم و الموضوع هما الركنان الأساسيان اللذان يؤلّفان القضيّة الشرعيّة، فالموضوع هو ما تحمل عليه الأحكام، و يكون لتحقّقه في الخارج أثر في ترتّب الحكم و فعليّته، و ما دامت مرتبة الموضوع الذي هو بمثابة العلّة متقدّمة على مرتبة الحكم، فلا مناص من تأثّر الحكم بكلّ ما يؤثّر في الموضوع، كتغيّر قيوده و شرائطه، و لذلك عرّف بأنّه «مجموع الأشياء التي يتوقّف عليها فعليّة الحكم المجعول».[1]

تغيير الحكم الشرعي

إنّ الشريعة الإسلاميّة شريعة خالدة، و من معاني خلودها صلاحيّتها و مناسبتها

---

١ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول،ج١، ص١٠٧.

لكلّ زمان و مكان، و هذا ناشئ من طبيعة الأحكام التي تشتمل عليها، فإنّها في عين ثباتها و عدم قبولها التغيّر بطبعها توجد فيها من المرونة على تطبيق نفسها طبقاً لتغييرات الزمان و مقتضياته، و يعني هذا أنّ ما نصطلح عليه بالثابت يشتمل على عناصر متحرّكة، كما أنّ ما يكون من المتحرّك فيه من العناصر ما يجعله منسجماً مع الثابت، و بالتالي، فإنّ الثابت و المتحرّك متناسقان و منسجمان معاً.

وتغيير الحكم الشرعي بتأثير الزمان و المكان يمكن أن يكون بأحد العوامل التالية:

الأوّل: تغيّر أصل الحكم، و مثاله تغيير القبلة من بيت المقدس إلى مكّة، و هذا لا يحصل إلّا عن طريق النسخ و هو خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ هذا لا يمكن بعد ختم الرسالة، و كما يقول العلّامة الشهيد مرتضى المطهّري:

> إنّ القدر المسلّم من عدم إمكان التغيير في القوانين الإسلاميّة هو التغيير بمعنى النسخ، بمعنى أنّ الإسلام يجعل قانوناً ثمّ يبقى بلا موضوع، بمعنى أنّ التغيير في الزمان يتسبّب في نسخ ذلك القانون. إنّ ما لا يمكن قبوله في الإسلام هو نسخ قوانينه، و لكنّ التغيير أعمّ من النسخ؛ إذ توجد أنواع من التغييرات في صلب القوانين الإسلاميّة فهو يسنّ قوانين تحمل في متنها قابليّة التغيير بلا حاجة إلى مجيء قانون آخر ليحلّ محلّه، و هذا غير مسألة النسخ، و في القانون الإسلامي يوجد ما يفي بذلك.[1]

الثاني: تغيّر موضوع الحكم، أي الموضوع الكلّي الذي ينصبّ عليه الحكم في مرحلة التشريع، كالمستطيع في ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[2]، فالمستطيع له وجود تشريعي في مرحلة الجعل، و هو ثابت و لو لم يكن هناك مستطيع في الدنيا، و هذا غير مقصود؛ لأنّ الوجود التشريعي لموضوع الحكم ـ و المأخوذ مفروض الوجود ـ لا يتغيّر أساساً إلّا مع تغيّر الحكم، و في هذه الحالة يرجع هذا الفرض إلى الفرض الأوّل.

---

١ . مرتضى المطهري، مجموعة الآثار، ج ٢١، ص٢٩٧ـ٢٩٨.

٢ . آل عمران:٩٧.

الثالث: تغيّر مصداق موضوع الحكم، و الغالب هو حصول هذا التغيّر؛ لأنّ موضوع الحكم يتغيّر تبعاً لتغيّر مصداقه، و إلّا، فإنّ موضوع الحكم الكلّي غير قابل للتغيير إلّا مساوقاً للتغيّر في الحكم الشرعي، كما ذكر. و بالتغيير و التحوّل في موضوع الحكم بهذا المعنى، فإنّ الحكم الشرعي سيتغيّر قطعاً، و نعني بذلك أنّ أمراً معيّناً يكون موضوعاً لحكم شرعي، و لكنّ ظروفاً مغايرة من حيث الزمان و المكان تسلب عنه تلك الصفة، و تجعله غير محقّق لموضوع الحكم الشرعي، فالاستطاعة هي موضوع مفروض و مقدّر يختلف تحقّقه بحسب اختلاف الزمان و المكان، فإنّ استطاعة أهل مكّة غير استطاعة الآفاقي و إن اتّحد الزمان، كما أنّ حدّاً معيّناً من الزاد و الراحلة في صدر الإسلام أو العصور التي تلته كافٍ في صدق الاستطاعة، و يترتّب الوجوب عليها، لكنّ أضعافاً مضاعفة من ذلك في زماننا لا يحقّقها. و مثل نفقة الزوجة التي قد تتغيّر مصاديقها في كلّ زمان؛ لأنّها غير محدّدة شرعاً، كما أنّ مصداق المعاشرة بالمعروف في ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[1] ربّما يشمل في زماننا الترفيه بالسفر و السياحة و غيرها، و لا يختصّ باللباس و الإطعام وحسن الخلق في البيت.

الرابع: التغيير بواسطة تغيّر الملاك، مثل تغيّر ملاك الحكم في استحباب الخضاب في زمان أمير المؤمنين عليه السلام عمّا هو عليه زمان النبي صلى الله عليه وآله، باعتبار توسّع بلاد المسلمين، و قوّة شوكتهم، و كثرة عددهم، فلا يكون لتركهم له أثر في نفوس أعدائهم.

الخامس: التغيير في كيفيّة الاستنباط مع ثبات الحكم و الموضوع و المصداق، بمعنى أنّ تغيّر الزمان و المكان يترك أثراً قهريّاً على فهم المستنبط للنصوص، و يؤثّر في ظهور اللفظ، و طريقة تعامل الفقيه معه، و ربّما يكون هذا ناشئاً من تأثير مرور الزمان، أو تغيّر المكان في اطّلاعه على نكات جديدة لم يطّلع عليها من قبل، كما لم يطّلع عليها غيره.

---

١. النساء:١٩.

السادس: قد يلتفت الفقهاء من المتأخّرين إلى استحسانات لم يلتفت إليها من سبقهم، و يناسب هذا القائلين بالقياس و الاستحسان.

السابع: أنّ التغيير ناشئ من الحكم الولائي أو الحكومي، و واضح أنّ الحكم الولائي يتأثّر بالمصالح المتغيّرة طبقاً للزمان و المكان، و التي هي موضوع الحكم، و الأحكام الولائيّة ليست من صنف الأحكام التكليفيّة، بل هي أحكام تتغيّر طبقاً للزمان و المكان و إن كان أصل الولاية حكماً تكليفيّاً أوّليّاً واجب الطاعة، فإنّ الله تعالى خصّ وليّ الأمر و الحاكم الشرعي بالولاية و صلاحيّة الأمر و النهي.

الحكم الشرعي و أقسامه

اختلف في تعريف الحكم الشرعي، فقد نقل الآمدي[١] عن بعض الأصوليّين تعريفهم له بأنّه:

خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلّفين، أو المتعلّق بأفعال العباد بدل المكلّفين، أو مع إضافة عبارة « بالاقتضاء أو التخيير» إلى التعريف.

و ذكر له في الأصول العامة عدّة معان:

منها: أنّه عبارة عن «خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[٢] و اختار تعريفه بأنّه: «الاعتبار الشرعي المتعلّق بأفعال العباد تعلّقاً مباشراً أو غير مباشر».[٣]

فيما عرّفه الشهيد الصدر بأنّه «التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان»[٤] و جعل الخطاب الشرعي كاشفاً عن الحكم، و ليس الحكم الشرعي نفسه.[٥]

---

١ . عليّ بن محمّد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٩٥.

٢ . محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٥٦.

٣ . المصدر.

٤ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص٥٢.

٥ . المصدر.

و ينقسم الحكم الشرعي باعتبارات مختلفة إلى أقسام كما يأتي:

١. الحكم التكليفي و الحكم الوضعي

أمّا الحكم التكليفي، فهو ما كان يتعلّق بأفعال المكلّفين، و يوجّه سلوكهم بصورة مباشرة، مثل الحرمة المتعلّقة بشرب الخمر، و الكذب، و الغيبة، و الوجوب المتعلّق بالصلاة، و الصوم، و الحجّ، و الخمس.

و أمّا الحكم الوضعي، فهو ما لم يكن موجّهاً للإنسان بصورة مباشرة، بل يشرع وضعاً معيّناً كثيراً ما يكون موضوعاً لأحكام تكليفيّة، مثل الزوجيّة و الملكيّة، فيترتّب وجوب النفقة على الزوج و وجوب التمكين على الزوجة و هي أحكام تكليفيّة، كما يترتّب عدم جواز تصرّف الغير في ملك الإنسان إلّا بطيب نفسه.[١]

٢. الحكم الواقعي و الحكم الظاهري

وهذا التقسيم للحكم على أساس النظر إلى ظرف الحكم[٢]، فما لم يؤخذ في موضوعه الشكّ الذي هو ظرف طارئ، بل نظر إليه في ظرفه الطبيعي، فهو الحكم الواقعي، و أمّا الحكم الذي يعمل المكلّف على وفقه في ظرف شكّه بالحكم الواقعي، فهو الحكم الظاهري.

٣. الحكم الأوّلي و الحكم الثانوي

و كلّ من الحكم الأوّلي و الثانوي يعدّ من الأحكام الواقعيّة، فالحكم الواقعي الأوّلي يراد به «الحكم المجعول للشيء أوّلاً وبالذات، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض

---

١. المصدر، ص١٤٦.

٢. عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ص٣٩٩.

الأخر، كأكثر الأحكام الواقعيّة تكليفيّة ووضعيّة».[١]

و لكنّ الحكم الواقعي الثانوي يراد به «ما يجعل للشيء من الأحكام بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة تقتضي تغيير حكمه الأوّلي، فشرب الماء مثلاً مباح بعنوانه الأوّلي، ولكنّه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجباً».[٢]

٤. الأحكام الشرعيّة في باب العبادات و المعاملات

الأحكام العباديّة هي الأحكام التي تهتمّ بالجانب العبادي من الشريعة و تبيّن وظائف العبد تجاه ربّه، و هدفها تربية روح الإنسان، و تقوية حالة العبوديّة فيه، و تلبية الحاجات الروحيّة و الفطريّة، و تكون الأعمال العباديّة مشروطة بقصد القربة، فلا تصحّ بدون قصد امتثال أمر المولى.

و الأحكام المعاملاتيّة هي الأحكام التي تبيّن الوظائف بين الأفراد و الحقوق التي تلزم بعضهم على الآخر في المجالات الاقتصاديّة، و الثقافية، و يكون مبناها في الغالب الأعراف الرائجة في المجتمع، و أفعالهم العرفيّة و العقلائيّة، و دور الشارع هو إمضاء ما عليه العرف في الغالب، و قد يمنع من الأمور التي لا يرتضيها، فيعبّر عنها بالنواهي الشرعيّة، و في غير تلك الصورة يكون سكوته دلالة على رضاه و إمضائه للسلوك العرفي.

٥. الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة و الحكم على نحو القضيّة الخارجيّة

إذا كان الموضوع في القضيّة التي تؤلّف الحكم الشرعي مفترض الوجود، بمعنى أنّ الشارع يفترض وجود الموضوع و يصبّ الحكم على ذلك الموضوع المفترض بحيث متى ما وجد الموضوع و صار فعليّاً وترتّب الحكم عليه، فالقضيّة حقيقيّة، و القضيّة هنا

---

١. محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص٧٣.

٢. المصدر.

ـ و لو كانت بشكل قضيّة حمليّة في الظاهر لكنها ـ بحكم القضيّة الشرطيّة، و بتعبير الشهيد الصدر «إنّ المولى تارةً يشير إلى الأفراد الموجودين فعلاً من العلماء مثلاً، فيقول: أكرمهم، و أخرى يفترض وجود العالم و يحكم بوجوب إكرامه، و لو لم يكن هناك عالم موجود فعلاً، فيقول: إذا وجد عالم، فأكرمه»[1] فإذا قال: أكرم العالم فهو بحكم ما لو قال: متى ما وجد العالم، فأكرمه.

و بناء على ذلك، فالقضيّة الحقيقيّة موضوعها مفترض، و أمّا القضيّة الخارجيّة، فموضوعها موجود في الخارج و مشار إليه، فيقول: أكرم هؤلاء العلماء، أو أكرم هؤلاء الطلّاب الجالسين.

۶. الأحكام الشرعيّة الثابتة و المتغيّرة

الحياة الاجتماعيّة التي يعيشها الإنسان حافلة بالاحتياجات الضروريّة التي تدفعه إلى الارتباط بالغير لتوفير هذه الحاجات، و تبادل المنافع مع الآخرين، فالعلاقات الاجتماعيّة التي يكوّنها الإنسان و يسعى من خلالها لتحقيق ما هو لازم لحياته نشأ من طبيعة خلقة الإنسان، التي هي خليط من حبّ الذات و السعي لإرضائها، فالحاجات و الضرورات المعيشيّة تدفع الإنسان إلى تكوين الحياة الاجتماعيّة، فهي وليدة سعي الإنسان لتطوير نفسه، و تطوير حاجاته الضروريّة، و هذه الحاجات الإنسانيّة بعضها ثابتة، و بعضها الآخر متغيّرة، و بعضها أساسي و ثابت، و الآخر غير أساسي و متغيّر بتغيير الأحوال و الأزمان، فحاجته إلى السمع و الشمّ و الطعام و قوّة الإحساس و الإدراك و الجوارح التي يحتاجها للارتباط بالآخر تعتبر من حاجاته الأساسيّة غير المتغيّرة، بينما هناك حاجات متغيّرة و هي الحاجات التي يواجهها الإنسان باستمرار في حياته الاجتماعيّة، و هي تنمو و تزداد كلّما تطوّر الإنسان و تطوّرت حاجاته،

---

١. محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص١٥٠ـ١٥١.

و عليه، لابدّ أن يكون نظام الأحكام يحاكي هذه التطوّرات و هذه الحاجات، فتكون فيه من الأحكام مايقابل الحاجات الثابتة، و فيه ما يقابل الحاجات المتغيّرة، و حاجات الإنسان التي هي أساس نظام الحياة الإنسانيّة مادامت تشتمل قسم ثابت وآخر متغيّر، فالأحكام الشرعيّة و النظم التي يراد لها أن تسيِّر حياته، لابدّ أن تناسب هذه الثوابت و المتغيّرات، خصوصاً و أنّ الأحكام الشرعيّة جاءت لتنظيم حياة الإنسان، و الحكم الشرعي هو القانون الذي يراد له تنظيم حياة الإنسان، كما يقول الشهيد الصدر[١]، فالعقل يحكم بضرورة انقسام الأحكام الشرعيّة إلى أحكام ثابتة و متغيّرة، طبقاً لخلقة الإنسان التي انبعثت منها حاجات الإنسان، و في مقام الإثبات لابدّ أن تكون الشريعة كذلك، بمعنى اشتمالها على أحكام شرعيّة تكشف عنها الروايات و الآيات تناسب حاجات الإنسان الثابتة، و أخرى مناسبة لحاجاته المتغيّرة، فأحكام الضمان و الحدود و الديات و النكاح و النظام العبادي، و مثلها ضروريات الإسلام، كالصلاة، و الصوم، و الحجّ و نحوها، فإنّها ثابتة إلى الأبد و إن كان الزمان و المكان مؤثّراً في كيفيّة تنفيذها، و تشريع هذه القوانين من مختصّات الله سبحانه و تعالى، و لا يحقّ لأحد جعلها، و قد جعلت لأجل الحاجات الثابتة للإنسان، و في قبالها أحكام شرعيّة شرّعت لأجل أحكام غير ثابتة قابلة للتغيير يستطيع وليّ الأمر أن يعمل رأيه حسب مقتضيات الزمان و المكان و المصالح.

إنّ ما ذكرناه من تأثير الزمان و المكان في الأحكام الشرعيّة، إنّما يكون مجاله الأحكام الشرعيّة المتغيّرة، و التي ينبغي أن يكون الاجتهاد فيها منسجماً مع القسم الأوّل من الأحكام، و هي الثابتة، فلا يصحّ الاجتهاد المنافي للثوابت الإسلاميّة، فلا يجوز بأيّ حال تحليل حرام ثابت أو حلال كذلك.

---

١ . المصدر، ص٥٢.

مجالات الثابت و المتغير

من أهمّ ما ينبغي الالتفات إليه في مسألة تأثير الزمان و المكان، التمييز بين موضوع الثابت و المتغيّر و مجال تأثير كلّ منهما، و بالتالي، تحديد ما هو الثابت و ما هو المتغيّر كي لا يلتبس أحدهما بالآخر، فإنّ لكلّ منهما موضعاً لا ينبغي أن يخلّيه للآخر، فإنّ جعل الثابت في موضع المتغيّر أو المتغيّر في موضع الثابت يضيّع كلّاً من الثابت و المتغيّر، و يعرض عمليّة الاستنباط إلى خطر الإنزلاق نحو الهاوية، و الابتعاد عن الواقع، و تضييع الأحكام الإلهيّة، و تهديد الدين بالضياع، فلا ينبغي الإهمال للجانب المتغيّر من الشريعة و التمسّك بالثوابت فحسب، كما لا يصحّ التشبّث بالمتغيّر و التفريط بالثوابت؛ فإنّ في إهمال كلّ واحد منهما سيّئاته، ففي إهمال الثابت خطر ضياع الأحكام الشرعيّة، و في إهمال المتغيّر خطر الجمود و التحجّر، و هما خطران على حدّ واحد من حيث الأهمّيّة، ففي تأكيد الفقيه على المتغيّرات و الانفعال بها و الوقوع تحت رهبتها و الإفراط في الانفتاح عليها دون النظر إلى الأسس و الثوابت و المحكمات في الشريعة، خطر الانسلاخ عن واقع الشريعة، و ضياع الهويّة، و جعلها في مهبّ الرياح، كما أنّ قصر النظر على الثوابت بحجّة الحفاظ على أساس الشريعة، يجعل الشريعة في معرض التخلّف عن مواكبة الحياة، وعدم مسايرتها للتطوّرات، و بذلك تبدو الشريعة و كأنّها عاجزة عن تسيير دفّة الحياة، و الأخذ بيد الإنسان إلى شاطئ الأمان، فالانفتاح الخارج عن الحدّ مضرّ بالشريعة، كما أنّ الجمود و التحجّر كذلك، فكلّ منهما لا يقلّ خطراً عن الآخر، و عليه فلا الثوابت تعني إهمال المتغيّرات، و التفرّج السلبي على الواقع، و ترك المسلم يعيش في غربته أمام هذا العالم المتغيّر باستمرار، و الذي ينتظر الحلول، و لا مرونة الإسلام تعني الإغماض عن حقائقه الثابتة، بل لابدّ للفقيه من الحساب للثابت و المتغيّر، و في نفس الوقت الذي يخطو إلى الأمام، فإنّه لابدّ أن يضع قدمه في الطريق بتثبّت و تأنّ، و في الوقت الذي ينظر لمتغيّرات زمانه، و يضع الحلول

بما يتلاءم مع الزمان و مقتضياته، فإنّه لابدّ أن ينظر إلى الوراء بإجلال ليأخذ ممّا وضعه من سبقه من الفقهاء من قواعد، و يتفحّص في أقوالهم تفحّص الناقد البصير، ففي عين الوقت الذي يتحرّك باتّجاه التطوير و المعاصرة، فهو لا يستغني عن الفقه التقليدي و قواعد و طرق الاستدلال المعروفة فيه، فلا بدّ من الالتزام بمراعاة الثابت و المتغيّر معاً، و الالتزام بالحدود الواقعيّة لكلّ منهما، و لا يتسنّى مراعاة تلك الحدود إلّا للعارف بحدود الشريعة و دقائقها.

و لو أخذنا بالنظر أنّ القضيّة التي يتألّف منها الحكم الشرعي عبارة عن الحكم الشرعي ذاته، و الموضوع الذي ينصبّ عليه ذلك الحكم، فإنّ الثبات و التغيّر لابدّ من افتراضه في هذين المكّونين:

أمّا الحكم الشرعي، فإنّ افتراض حصول التغيّر فيه بدون التغيير في القيود و الأجزاء التي يتألّف منها، و بعبارة أخرى: مع افتراض ثبات موضوعه، يعني التبديل في أحكام الله بغير مبرّر، و ذلك يتنافى مع خلود الشريعة الذي عبّر عنه الحديث المتضمّن بأنّ الحلال و الحرام باقيان إلى يوم القيامة، و مقولة تأثير الزمان و المكان في الأحكام الشرعيّة منصرف عن هذا النوع من التغيير المباشر في الحكم الشرعي، فلابدّ أن يكون المقصود به التغيّر في القيود التي يعتمد عليها الحكم و تكون بمثابة العلّة له.

و أمّا موضوع الحكم الشرعي، فالتغيّر إذا حصل فيه، فإنّه سوف يؤثّر لا محالة في حصول تغيّر في الحكم الشرعي، و لكنّ هذا التأثير ليس دائماً بسبب الزمان و المكان، فالتغيّر الذي يسمّيه الفقهاء بـ«التغيّر الماهوي» و الذي يمثّلون له عادة بانقلاب الخمر إلى الخلّ لا يحصل بتأثيرهما، مع أنّ الحكم الشرعي يتبدّل من الحرمة إلى الحلّيّة، كما أنّ هناك من الموضوعات ما لا يكون محلّاً للتغييرات، كموضوعات الأحكام الشرعيّة التي تعتبر من الضروريات و الثوابت في الدين، كالصلاة، و الصوم، و الحجّ، و الحدود الشرعيّة التي وقعت موضوعات لأحكام وجوب الصلاة، و الصوم، و الحجّ، فلا تكون معرضاً للتغيير بعد تحديد الرسالة الخاتمة لها بذلك الشكل و الكيفيّة، فلا الصلاة التي

تتألّف من ركعات محدّدة تصبح أكثر، و لا تصبح أقلّ من ذلك في غير ما رخّص الشارع فيه، و لا الأذكار التي تلقّيناها من الشارع يمكن إبدالها بغيرها، و كذلك سائر الأمور التوقيفيّة في الصلاة و غيرها.

و هناك موضوعات تخضع للتغيير بفعل الزمان و المكان مع توفّر الظروف المؤاتية، و يستتبعه تغيّر في الحكم الشرعي، و هذا هو الذي يجعل الفقه مرناً متناسباً مع مقتضيات العصر و الواقع الجديد، ويستوعب ما يستجدّ من تغيّرات في الحياة الاجتماعيّة، و من هذا المنطلق تبرز أهمّيّة معرفة الفقيه بالموضوع، كأهمّيّة معرفته بالحكم الشرعي، و لا تقلّ المعرفة بالموضوع أهمّيّة عن المعرفة بالحكم الشرعي، و لابدّ للفقيه من بذل الجهد الحثيث في الاثنين معاً ليكون في مستوى الخبير في استنباط الأحكام الشرعيّة التي تتألّف من الموضوعات و الأحكام، أو يعتمد على أهل الخبرة و المختصّين في ذلك المجال؛ لدخول ذلك في عمليّة الاستنباط.

تناسب الأحكام الشرعيّة مع حاجات الإنسان

الأحكام الشرعيّة الثابتة رغم ضرورتها في الحفاظ على الشريعة و صلاحيّتها لكلّ زمان، إلّا أنّها تمثّل جانباً من حياة الإنسان، و هو الجانب الذي يرتبط بحاجاته الثابتة، فإنّ أحكام الصلاة والصوم و الحجّ أحكام باقية مادام الإنسان على وجه الأرض يمارس العبادة للّه، و يمثّل الخلافة الإلهيّة عليها، و لكنّ هناك حاجات أخرى للإنسان ليست ثابتة بهذه الطريقة، لتسنّ على شاكلة الأحكام السابقة. إنّ الشريعة الإسلاميّة حيث إنّها لا تختصّ بدورة زمانيّة أو مكان خاصّ، فلذلك لابدّ أن تسنّ قوانين تناسب الحياة المتحرّكة المتغيّرة، و الحاجات الجديدة حتى لا يحتاج الإنسان إلى وضع قوانين أخرى بسبب سقوط القوانين السابقة، لعدم تمكّنها من معالجة المقتضيات الجديدة، و هذا يقتضي جعل القوانين في قالب يناسب جميع العصور بما يشتمل عليه من التطوّرات، فإنّ شرائط الحياة لا تقبل نظاماً ساكناً ثابتاً، لا يمكنه مواجهة التحدّيات

الجديدة، بل لابدّ إلى جانب معالجة و مراعاة الجوانب الثابتة في الحياة من النظر أيضاً إلى الجانب المتحرّك و المتطوّر فيها.

إنّ لزوم حركة الإنسان و تجاوبه مع التغيّرات و المشاكل الجديدة التي تبرز على ساحة الحياة، تحتاج إلى عناصر متحرّكة في التشريع تبعث فيه النشاط و الحيويّة، و تمدّ الإنسان بعناصر الحياة، و لا يترك حائراً في خضم التطوّر الهائل الذي ينتاب حياته، و الذي أصبحت المسائل القديمة عاجزة عن معالجتها؛ لإنّ الحاجات الجديدة تقتضي معالجات جديدة تلائم المرحلة التي يعايشها الإنسان، ليمكن للإنسان السير قدماً، و الحركة بموازاة تلك التحوّلات بفضل الحلول و المعالجات الجديدة.

و في هذا المعنى يقول الشهيد الصدر ضمن حديثه عن المذهب الاقتصادى:

> إنّ الإسلام لا يقدّم مباده‌ء التشريعيّة للحياة الاقتصاديّة بوصفها علاجاً مؤقّتاً، أو تنظيماً مرحليّاً يجتازه التأريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، و إنّما يقدّمها باعتبارها الصورة النظريّة الصالحة لجميع العصور، فكان لابدّ لإعطاء الصورة هذا العموم و الاستيعاب أن ينعكس تطوّر العصر فيها ضمن عنصر متحرّك يمدّ الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة.[١]

و ينبغي التنبيه إلى أنّ الأحكام الشرعيّة التي سمّيناها بالثابتة و التي تعالج الحاجات الثابتة لا نعني أنّها تتّخذ شكلاً ثابتاً و كيفيّة محدّدة دائماً؛ و ذلك لأنّ موضوعها ما دام هو الحاجات فإنّ تلبية الحاجات و إشباعها لا يمكن أن يكون على نمط و شكل ثابت، و إنّما نعني بالثبات أنّها لا تتخلّف على مرّ الزمان، و يبقى أصل كونها حاجة للإنسان بشكل دائم ما دام الإنسان يعيش حياته على هذه البسيطة، و ما دام مخلوقاً بالطبع الذي نراه، فهو يرتبط بغيره من بني آدم بروابط معيّنة تقتضي شكلاً من الحياة متناسباً مع ذلك، و يلزمه اللباس و الطعام كما يلزمه لأجل تلك الروابط

١ . محمّد باقر الصدر، اقتصادنا، ص٧٢٢.

الإنفاق على المجموعة التي يرتبط بها، و التي تعدّ جزء من حياته و كيانه الاجتماعي، و نقصد بها عائلته، فالإنفاق على عياله و منهم الزوجة يعدّ من واجباته، و لذلك فالإسلام جعله من وظائفه و أوجبه عليه، لكنّ الإسلام لم يحدّدها من حيث الكيفيّة و الكمّيّة، و ترك ذلك لمقتضيات الزمان و المكان، و هذا يؤدّي بالضرورة إلى تنوّع أساليب إشباع الحاجات الثابتة، و من هنا، فإنّ تقسيم الحاجات إلى ثابتة و متغيّرة ـ و التي تفسّر لنا تنوّع الأحكام إلى ثابتة و متغيّرة تبعاً لذلك ـ لا يعني بالضرورة أنّ قسماً من الأحكام الشرعيّة يتّخذ نمطاً واحداً و قالباً جامداً، بل الحاجات الثابتة أيضاً ـ كما هو الحال في الحاجات المتغيّرة ـ تتأثّر بالزمان و المكان، و إن كان التأثير مختلفاً بطبيعته حيث إنّ موضوع الأحكام الثابتة هو الأحكام الأوّليّة التي لم يثبت فيها حكم إلزامي، و هذا الخلوّ من الحكم الإلزامي يعطي وليّ الأمر حقّ تعيين نوع الحكم من وجوب أو حرمة مثلاً، طبقاً للظروف و المصالح التي يقتضيها الزمان و المكان، و الذي يتغيّر في هذه الحالة هو الحكم مباشرة، فقد يلزم وليّ الأمر بالوجوب فيتغيّر الحكم من الإباحة إلى الوجوب، أو يلزم بالحرمة فيتغيّر الحكم إلى الحرمة، و قد تقتضي المصلحة بعد ثبوت الوجوب أو الحرمة، ارتفاعه بارتفاع مصلحته، و أخذ محلّه من قبل حكم آخر، و بهذا يتغيّر الحكم الأوّلي للشيء و هو الإباحة بتشخيص وليّ الأمر وجود المصلحة في الحكم الآخر، و يزول هذا الحكم أيضاً بزوال مصلحته، و معنى ذلك أنّ الحكم الولائي مرتبط بالمصلحة و هي التي تحدّد أمده، و من هنا يتبيّن أنّ وصف هذا النوع من الأحكام المتغيّرة باعتبار أنّ التغيّر و التبدّل صفة لذات الحكم، و وليّ الأمر تارةً يشخّص أنّ العمل المباح في الأصل قد اتّصف بمفسدة توجب تحريمه، و أخرى يشخّص اشتماله على مصلحة توجبه، وهذه هي النكتة في وصف هذه الأحكام بالمتغيّرة، أمّا الأحكام التي تناسب الحاجات الثابتة، فلا تتّصف بالتغيّر، فما كان واجباً يبقى كذلك، و ما كان حراماً يستمرّ على حرمته، و لا يتبدّل إلى حكم آخر، فإنّ وجوب النفقة لا يطرأ عليه أيّ تغيّر و لا يتأثّر بالزمان و المكان، لكنّ الذي يتأثّر بهما

هو الإنفاق ذاته، فإنّ كيفيّة الإنفاق تتغيّر كمّيّة و كيفيّة طبقاً للظروف و الأحوال الزمانيّة و المكانيّة، و هذا الاختلاف هو الذي يستدعي إجراء موضوع الحكم بالشكل المناسب والكيفيّة الخاصّة في كلّ حالة، و لذا لا يصحّ تقدير النفقة للزوجة بقدر معيّن، و لو ورد كذلك في رواية فلابدّ من حملها على زمان الصدور، و يجري سائر المفاهيم مجرى النفقة في ذلك. فالفقير مثلاً والذي يقع موضوعاً لبعض الاحكام الشرعيّة كوجوب الزكاة لا يصحّ تحديده بأنّه الذي يمتلك مقداراً كذا من المال، و الذي هو تحديد له من جانب المصداق. نعم، مفهوم الفقير ثابت في كونه ما لا يمتلك مؤونة سنّته، و لكنّ هذا التحديد متحرّك في الأزمان المختلفة، و كذا الأمكنة، بل حتى في الزمان الواحد بالنسبة للمصداق و الانطباق.

أهمّيّة فهم الفقيه

إنّ الزمان و المكان بالمعنى الذي ذكرناه و هو المعنى الكنائي، و إن كان بلا شكّ مؤثّراً في تغيّر الحكم الشرعي، و لكنّ ذلك التحوّل مشروط بتحوّل آخر لابدّ منه لكي يؤتي ذلك التبدّل و التطوّر أكله، و ذلك هو التغيّر الحاصل في فهم الفقيه و ذهنيّته و نظرته إلى الأشياء، و التحوّلات الواقعة في ظرف الزمان الذي يعيش فيه، و هذا الوعي للزمان و التطوّرات و الأحداث التي تمخّض عنها رحمه هي الأساس في تغيير الحكم الشرعي؛ تبعاً للاجتهاد المناسب للزمان، و الفقيه الذي لا يعيش زمانه، و لا يتأثّر بما يجري من حوله، و لا يعي تحوّلات المجتمع و عالمه الجديد، و يبقى يفكّر بذات الطريقة التي كان يفكّر فيها أسلافه في عصور مضت و أفتوا فيها طبقاً لمقتضيات عصرهم، فهذا الفقيه سوف لن تكون فتاواه مطابقة لزمانه، فما لم ينسجم مع زمانه، و يتناغم مع مقتضيات عصره، فلن ينتفع أحد بفتاواه و آرائه.

وبتعبير آخر: إنّ التغيّرات التي تحصل في موضوع الحكم الشرعي، ما لم يكن إلى جانبها تغيّر في فهم الفقيه، فسوف تبقى الفتوى هي الفتوى، و لن يتأثّر الاجتهاد بذلك،

فالمهمّ في تأثير الزمان و المكان في الحكم الشرعي، هو أن يصاحب ذلك تحوّلاً في إدراك الفقيه لتلك التغيّرات، بل إنّ التغيّر في الفهم سوف يكـون مـؤثّراً و فـاعلاً فـي الاجتهاد حتى لو لم يحصل تغيّر في موضوع الحكم الشرعي، و المتأثّر في هذه الحالة ليس هو الحكم الشرعي بقدر ما يكون المتأثّر فهم الفقيه، و تفاعله المـوضوعي مـع الأشياء و التطوّرات التي تجري في محيطه الذي يعيش فيه، فواقع اسـتنباط الحكـم الشرعي يحتاج إلى المعرفة بالحكم و الموضوع، و هي رابطة لا يكفي فيها الجـمود على الألفاظ و المفاهيم من دون النظر في كلّ ما يكـون له دخـل فـي تـبلور تـلك المفاهيم، و استيعاب كلّ ما يؤثّر من ظروف مكانيّة و زمانيّة فـي تكـوّن الحكـم و الموضوع.

إنّ تأثير الزمان و المكان في الاجتهاد يعني تفاعل الفقيه مع مجرياته، و تطوّر فهمه و تكامله بفعل تلك التغيّرات، و سعة الاطّلاع التي تحصل عنده بما يؤثّر في المعرفة الواقعيّة للحكم و الموضوع، وهذا لا يعني تبدّل الحكم الشرعي على أيّة حال بقدر ما يعني تبدّل الفهم و الإدراك الواقعي لمؤلّفات الحكم الإلهي حتى لو أفتى الفقيه بالإباحة بعد الإفتاء بالحرمة، فالتغيّر في الفهم غير التغيّر و التبدّل في الحكم الشرعي، و لا يعني ذلك ما يسمّى بـ «التصويب» أو نسبيّة الشريعة في أحكامها، و أنّ حكـم المـوضوع الواحد مختلف في كلّ زمان، و إنّما نريد بذلك أنّ الفقيه الذي يتبدّل رأيه بتأثير ظرف الزمان و المكان يكون قد توصّل إلى الحكم الشرعي الواقعي بنظره، و الذي كان ثابتاً من أوّل الأمر، و أنّ تشخيصه السابق لم يكن مطابقاً للواقع، و في الواقع أنّ ما تغيّر هو وعي الفقيه للحكم الشرعي، لا الحكم الشرعي ذاته.

و بتعبير آخر: أنّ ما تغيّر هو العلم لا المـعلوم، و هـذا لا ربـط له أسـاساً بـتبدّل الموضوع؛ لأنّه يحصل و لو لم يكن في البين تغيّر في الموضوع، و أمّا لو كان هناك تبدّل في موضوع الحكم الشرعي بفعل الزمان و المكان، فالأمر مختلف تـماماً؛ لأنّ تبدّل الموضوع يقتضي تبدّل الحكم؛ إذ أنّ كلّ موضوع جديد يستدعي حكماً جديداً.

إنّ معرفة الفقيه بالواقع و تفاعله مع الأحوال و الظروف الزمانيّة و المكانيّة، سيكون مؤثّراً إلى حدّ كبير في إدراك و فهم واقع الحكم الشرعي؛ إذ من الواضح أنّ من شاهد أو عايش التجربة و نظر الناس و جلس معهم و عرف شؤونهم و أحسّ معاناتهم، يكون بلا شكّ أقدر على درك مشاكلهم، و أمكن من غيره لوضع العلاج لها، و ينسحب هذا على أكثر الأحكام التي ترتبط بالتجربة و المعاينة، فمن شاهد ساحات القتال و الجهاد يكون أقرب إلى واقع الحكم الشرعي المتعلّق بهذا المجال ـ و هو فقه الجهاد ـ ممّن لم يحضرها، و الفقيه الذي رأى مناسك الحجّ أو مارسها سيكون بطبيعة الحال أكثر إدراكاً لمسائله و أحكامه، و من دخل السوق و تعرّف على المؤثّرات في ارتفاع و انخفاض أسعار السلع، و اطّلع على أصناف النشاطات الاقتصاديّة، و الممارسات العرفيّة في مجال المعاملات و العقود، سيساعده ذلك على فهم ارتكازات العرف في ذلك الميدان...و نقصد من ذلك أنّ معايشة الأوضاع و الأحوال الخاصّة يكون من العوامل المهمّة في فهم الأحكام المتعلّقة بتلك الأوضاع، و يشير السيّد الخمينيﷺ بشكل جلي إلى تلك التأثيرات للتجربة و المعايشة بقوله للطلّاب:

ينبغي عليكم أيّها الطلّاب أن تبحثوا المسائل في وسط السوق لا في غرفة المدرسة، فإنّ المسائل التي تبحث في غرف المدرسة هي فرضياتكم مع أنّ الفقه علم عملي يرتبط بواقع المجتمع، و ينبغي عليكم أن تحسّوا بواقع المجتمع ثمّ تطبّقوا الفقه و القواعد الفقهيّة على تلك الواقعيّات، لا أن تجلسوا في غرفة المدرسة و تفرضوا المسألة في أذهانكم ثمّ تطبقّوا القواعد الفقهيّة على تلك الفرضيات و المسائل الذهنيّة؛ لأنّ الاستنباط بهذا الشكل سوف لن يكون له قيمة من الناحية العمليّة، و لا يوجد له فائدة في الخارج؛ لأنّ موضوعه ليس له وجود خارجي، عليكم أن تأخذوا الواقعيات من السوق ثمّ تعرّضوا فقهكم عليها ليكون لأتعابكم أثر.[١]

---

١ . مجلة نقد و نظر، العدد الأوّل، ص٦٨.

إنّ فهم الفقيه من الأدلّة سوف يكون مختلفاً تماماً في صورة تفاعله مع الواقع و احتكاكه بالمجتمع و مراعاته للزمان و المكان، و واضح أنّ الأدلّة لم تختلف في هذه الحالة و إنّما الذي اختلف هو طبيعة فهم الفقيه، و إلّا فالدليل هو الدليل، لكنّ الشروط الزمانيّة و المكانيّة قد تركت أثرها على طبيعة الاستفادة من الأدلّة، ففرق بين الفقيه الذي يحاول أن يستنبط الحكم الشرعي في ما يتعلّق بعرض المطاف، و هل هو خصوص ما بين الركن و المقام، أو أوسع من ذلك، و كذلك بالنسبة إلى محلّ الذباحة، و حدود منى، أو محلّ الرمي في منى، بين من ينظر في الأدلّة و هو جالس في بيته، و بين من يمارس الاستنباط بعد تجربته للحجّ بين جمهور الناس من الحجّاج، و هو يشاهد التدافع الشديد و الكثافة الهائلة من البشر الذين يمارسون الشعائر الإلهيّة، فليس الفرق في نوع الأدلّة؛ لأنّ الأدلّة و القواعد واحدة، كما قلنا، لكنّ الأوضاع الجديدة و ضرورات الزمان و المكان تترك آثارها بلا شكّ على الفهم، و ربّما تكون فتوى فقيه يعيش مع أهل الكتاب في محيط واحد يختلف عن آخر ليس كذلك بالنسبة إلى الحكم بطهارتهم، و ليس ذلك إلّا لأنّ لضرورات الواقع و التجربة أحكامها، و لا يعني ذلك أنّ الفتوى انفعال بالواقع بقدر ما يكون ذلك معبّراً عن واقعيّة الفتوى، مراعاة لضرورات الزمان و المكان التي تؤثّر بلا إشكال في موضوع الحكم، و تكون باعثة للفقيه على إلقاء نظرة جديدة على الأدلّة، و لا يعني ذلك بالضرورة وجدان الفقيه لأدلّة جديدة، أو عزوفه عن القواعد و الروايات التي ترتبط بالواقعة.

إنّ مهمّة الفقيه هي الاستنباط من الدليل، و لكنّ عمليّة الاستنباط ليست ترفاً فكريّاً أو لهواً يملأ به فراغه، بل الفقه و الاستنباط يراد للناس، و عليه أن يمارس الاجتهاد في الأدلّة بشكل يمكنه أن يرفع مشاكلهم استناداً إلى الفهم الواقعي للقواعد الشرعيّة.

و يجدر بنا أن نشير إلى أنّ ما ذكرناه يختصّ بأمثال تلك الأحكام التي تحتاج إلى ممارسة، و معرفة ارتكازات العرف فيها، ممّا تكون المواضيع فيها متغيّرة متحرّكة؛ لأنّ الجمود على الفهم السابق للنصّ، و المعالجة غير المنسجمة مع المستجدّات، يبتعد

بالفقيه عن فهم الواقع الجديد، و يؤدّي إلى الإنزواء و الابتعاد عن الواقع الاجتماعي الحاضر بمؤثّراته، فتكون الفتوى مجانبة للصواب؛ لأنّها انصبّت على موضوع لا علاقة له بها؛ لأنّ الظروف الزمانيّة و المكانيّة تؤثّر في موضوع الحكم الشرعي، و تكون جزء منه، و الفهم غير المنسجم مع الواقع المتأثّر بالتغييرات الناشئة من تحوّلات المجتمع و العرف، سوف يسقط الحكم المستنبط عن قابليّة الإجراء، و لا يمكن المكلّف من تنفيذه عمليّاً في حياته، و لا يعني ذلك ترك العمل بالحكم المذكور إعراضاً عن حكم الله أو انحرافاً عن الشريعة بقدر ما يكون معبرّاً عن ابتعاد الاستنباط عن الواقع، و كون الحكم المستنبط في تلك الحالة ليس هو الحكم الإلهي.

و نخلص من كلّ ذلك إلى أنّ المعرفة بالزمان و المكان من شروط الاجتهاد المهمّة في الأحكام المرتبطة بالعرف و المحيط الاجتماعي، ففرق بين من يريد أن يحقّق في معنى الترتّب في الأصول و بين من يريد أن يحلّل ظاهرة اجتماعيّة أو عرفيّة، فقد لا يحتاج في الحالة الأُولى إلّا إلى التأمّل الدقيق في الأدلّة العقليّة و النصوص الشرعيّة، و مجموعة من المصادر المرتبطة بالموضوع في حال أنّ المسألة الاجتماعيّة لا يستطيع أن يصل إلى واقع الأمر فيها ما لم ينزل إلى المجتمع، و يفهم الأعراف التي تتحكّم فيه، و كثيراً ما يكون ذوو التجارب الاجتماعيّة أقدر على وضع المعالجات من الفقيه النحرير في الفقه و الأصول، و إن كان الأوّل من سواد الناس؛ إذ يعتبر في مجاله صاحب تجربة و اختصاص، فإنّ «عمل الفقيه هو الاستنباط و استخراج الأحكام، و لكنّ المعرفة و الاطّلاع على الموضوعات، و ما يسمّى «بطبيعة نظرته إلى العالم حوله له الأثر الكبير في فتواه، إنّ على الفقيه أن يتوفّر على الإحاطة الكاملة بالموضوعات التي يريد أن يفتي فيها فإنّنا إذا قايسنا فقيها جالساً دائماً في زاوية من البيت أو المدرسة مع فقيه دخل معترك الحياة، فإنّ الفقيهين سوف يتفاوت استنباطهما من الأدلّة و الروايات التي يستندان إليها، فالفقيه الذي يعيش في مدينة كبيرة يتوفّر فيها الماء الجاري و الأنهار، سوف تكون فتواه في مجال الطهارة و النجاسة مشوبة بالاحتياط

الشديد حين يرجع إلى الروايات و الأخبار الواردة في ذلك المجال، و لكنّ هذا الفقيه بالذات سوف تتغيّر نظرته في باب الطهارة و النجاسة إذا سافر إلى بيت الله و شاهد بعينه وضع الطهارة و النجاسة و قلّة المياه، و سوف يكون استنباطه من روايات الباب مختلفاً بعد هذا السفر. إنّ من يلاحظ فتاوى الفقهاء سيجد أثر معرفة الفقيه بالعالم من حوله في فتواه بحيث يشمّ من فتوى الفقيه العربي عربيّته، و من فتوى الفقيه الأعجمي أعجميّته، و من فتوى الريفي ريفيّته، و من فتوى ساكن المدينة مدنيّته».[1]

الزمان و المكان بين العبادات و المعاملات

هناك مجالان يمكن الحديث فيهما عن تأثيرالزمان و المكان، هما باب العبادات و المعاملات.

أمّا العبادات: فحيث إنّ الأحكام و الموضوعات تأتي فيها من قبل الشارع، و كذلك الشرائط فيكون توجّه الفقيه نحو نصوص الشارع ليفهم منها معنى الماهيات الشرعيّة التي غالباً ما تكون مخترعة من قبل الشارع، أو منقولة بشكل حقيقة شرعيّة، فالصلاة و الصوم و الحجّ أمور توقيفيّة حكماً و موضوعاً و شرائطاً، و تبعاً لذلك لا مجال لتأثير الزمان و المكان فيها، فإنّ مثل «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»[2] و «خذوا عنّي مناسككم»[3] تعني توقيفيّة هذه العبادات، و لذلك، فمثل هذه الماهيات و الحقائق الشرعيّة الاعتباريّة بقيت كما هي منذ صدورها حتى الآن، و لم تتأثّر كيفيّتها بمرور الزمان، فالعبادات في الغالب لا تستند إلى التعليل أو إلى أصل عقلائي، فإنّ العقلاء مثلاً لايفرّقون بين غسل اليد من الأعلى إلى الأسفل أو العكس أو المسح بإصبع واحد أو

---

١. مرتضى المطهري، مجموعة الآثار، ج ٢٠، ص ١٨١.

٢. علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، ج ١، ص ٢٨٠.

٣. أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي، السنن الكبرى، ج ٥، ص ١٢٥؛ كنز العمال، ج ٥، ص ١١٦؛ و فيه: «لتأخذوا عنّي».

أكثر. و بصورة عامّة، فإنّ الأحكام في باب العبادات تؤخذ بجميع خصوصياتها من الشارع سواء منها ما يتعلّق بالحكم أو الموضوع «بمعنى أنّ الفقيه يأخذ الحكم من الدليل و يستنبطه من المباني الشرعيّة، و يستفيد من الدليل في بيان حدود الموضوع تماماً، كما يجب عليه أيضاً أن يعرف الموضوع من لسان الدليل».[١] فكما يتلقّى الفقيه حكم الصلاة و الصوم و الزكاة و غيرها من الماهيات الشرعيّة من قبل الشارع الذي اخترعها، فكذلك يتلقّى منه مفاهيم هذه العناوين و الماهيات منه أيضاً.

أمّا في باب المعاملات، فلا يوجد لدينا في بحث المعاملات و التجارة إلّا نصوص محدّدة و هي ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ و ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ و «**الناس مسلّطون على أموالهم**»، و هذه مجموعة من القواعد الكلّيّة تتكرّر باستمرار في كلمات الفقهاء، و لا شيء بالنسبة إلى أجزاء المعاملات. فقول الشارع ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أستفيد منه لزوم الوفاء بالعقد و ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ يفهم منه حلّيّة البيع، و كذلك ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ حيث فهم منها اشتراط التراضي في المعاملة التي يصدق عليها تجارة، و لكن ما المقصود بالعقد؟ و ما هي طبيعة العقود التي يجب الالتزام بمضمونها، فهل هي عقود اخترعها الشارع بنفسه؟ أو هي ما تعارف عليه العقلاء و الشارع دوره إمضاء ما بنوا عليه تعاملهم؟و كذلك البيع و التجارة هل يقصد بها ما عليه العقلاء في باب التعامل في هذين المجالين؟ أو أن الشارع يقصد منها معاني خاصّة أو بيع خاصّ.

يجدر بنا أن نتفحّص النصوص الدينيّة لنعثر على قواعد عامّة و معايير كلّيّة، و غاية الأمر أنّ بعض القواعد جليّة مثل «قاعده لاضرر» و ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في حين أنّ بعضها الآخر يتطلّب بحثاً و تقصّياً أكثر؛ لذلك، فإنّ التشكيك في القواعد المكشوفة الجليّة كالقواعد المذكورة ناشئ عن قصر النظر، و ذلك أنّ الألف و

---

١ . الحياة الطيبة، الكتاب الثاني، ص ٧٠.

اللام في كلمه «العقود» هما ألف و لام الجنس، و «عقود» هي جمع محلّى بالألف واللام وهو يفيد العموم.

لقد أفاد الشارع أنّه لا ينبغي أن ينطوي العقد على الضرر و السفه و الغرر و أمثال ذلك، أمّا ما هو اسم العقد و ما هو عنوان المعاملة؟ فهذا أمر لا صلة للشارع به، و لا علاقة له بالإسلام، كمنظّم للحياة، فالشارع لم يكن في أيّ وقت من الأوقات في صدد إسباغ الصحّة على عقد خاصّ أو الردع عنه، و لو وجدنا أنّ الإمام «ذكر عقداً أو معاملة خاصّة، فإنّه لم يأت على ذكره بعنوان كونه شارعاً إنّما ذكر الإمام المعصوم هذه المعاملة بعنوان كونه فقيهاً في عصره لكي يطبّق تلك القواعد الكلّيّه على مواردها، و مردّ ذلك إلى أنّ النظام الاقتصادي للمجتمع في عصرهم كان يرتكز أيضاً على مجموعة من المعاملات، و من ثمّ، فإنّ الشارع بادر إلى تطبيق تلك القواعد الكلّيّة على تلك المعاملات و انتهى إلى صحتّها و الإفتاء بجوازها؛ لعدم مخالفتها تلك القواعد العامّة».[1]

و إذا كان الشارع قد أمضى في هذه الأمور ما عليه العقلاء بحكم ما أفدناه من أنّ اللام للجنس إشارة للعقود المعهودة عند العرف، فهل يقصد من ذلك عقلاء مجتمع معيّن، كالمجتمع الإسلامي، أو لا يفرّق في ذلك بين عامّة المجتمعات، و في جميع الأزمنة و الأمكنة...؟ إنّ كلّ ذلك يرتبط بالمتفاهم العرفي في مجال المعاملة و العقد في المجتمع، فتأتي هنا مقولة تأثير الزمان و المكان، حيث إنّ «تشخيص الموضوع و تبيين شرائطه يرتبط كلّ ذلك بالعرف، و العرف ما كان الزمان و المكان مؤثّراً فيه، و ما كانت السيرة العقلائيّة عليه، و لذلك لا يختصّ بالمناطق الإسلاميّة».[2]

فالشارع إذاً هو الذي شرّع ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و مضمونها الإلزام بالعقد، و لكنّ الشارع ليس له علاقة بوضع العقود المختلفة في باب المعاملات، فمثلاً في عقد المضاربة أو البيع أو الإجارة علينا أن نرى ما تسالم عليه العقلاء أو العرف العقلائي، و الشارع الذي

---

١ . المصدر، ص ٨٤.

٢ . مجلة نقد و نظر، السنة الثانية، العدد الخامس ١٣٧٤ش، ص ٢٤.

أمضى المعاملة المعيّنة أمضاها بما هي معاملة عقلائيّة... الشارع أمضى معاملة حضرها، كمضاربة مبتنية على النقد الرائج في ذلك الزمان كالذهب و الفضّة، و بتغيّر الزمان قد تغيّرت طبيعة المضاربة و شروطها، و على الفقيه أن يلاحظ بدقّة تلك التغيّرات، و يلاحظ القيود أو الشروط الجديدة في المعاملة، فهل يشتمل على جهالة أو سفه أو رباً؛ لأنّ انتفاء الجهالة و السفه و الربا شروط وضعها الشارع، أمّا أصل المعاملة، فليست من اختراعه، و بشكل عامّ، عليه أن يطبّقها على القواعد الشرعيّة، فإن كانت منطبقة مع القواعد أمضاها، و إن تبدّل الذهب و الفضّة بالفلوس أو الورق أو الاعتبار... إنّ الفقهاء المتقدّمين طبقّوا القواعد الشرعيّة على معاملات زمانهم، و هذه المعاملات بذاتها قد تستجدّ فيها قيود و شروط و أمور لم تكن فيها في الزمان السابق، و وظيفة الفقيه المعاصر أن يفعل كما فعل المحقّق الحلّي أو الشهيد في زمانهم... لا يصحّ التقليد أو التعبّد في المعاملات و إن كان الدين مبنيّاً على التعبّد، و لكنّ دائرة التعبّد تختصّ بباب العبادات لا المعاملات، و على الفقيه ممارسة دوره في اكتشاف الملاك ثمّ التوسعة أو التضييق تبعاً للملاك، فلو اكتشف الفقيه في موضوع دية القتل التي اشتهر تحديدها بالأمور الستّة و هي: ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم، أو المائة من الإبل، أو مائتا بقرة، أو مائتا حلّة، أو ألف من الغنم ـ أنّ الملاك هو الدينار والموارد الأخرى ذكرت من أجل مساواتها في القيمة له، فسوف تحلّ عنده مسألة عدم تناسب قيم الحلل مثلاً في زماننا مع قيمة الألف دينار.

إنّ الأصل في المعاملات عدم التقيّد و الملاك هو الحاكم في المقام، و الملاك إمّا أن يبيّنه الشارع، أو يجده الفقيه بالبحث، و الفقيه الذي لا يصل إلى الملاك ليس فقيهاً، بل مقلّداً.

إنّ الشارع لم يشرع للمعاملات، و إنّما ترك الناس يتعاملون في قضاياهم الماليّة، و ما أشبه ذلك بالطريقه العقلائيّة بحيث أجرى العقلاء على طريقتهم، سواء ما كان موجوداً في زمانه، أو ما يستحدثه الناس بنحو يكون حالة عامّة.

إنّ أغلب ما ورد عندنا في عالم المعاملات كان وارداً لتقرير الحالة العقلائيّة التي قد يتدخّل الشارع في حالة و أخرى للتنبيه على بعض أخطائها، كما ورد في مسألة الربا، أو في بعض المسائل التفصيليّة التي يتدخّل الشارع فيها ليصحّح للعقلاء طريقتهم.

فالشارع ليس له في باب المعاملات تعبّد، و «لم يخترع المعاملات، فأمور ـ مثل البيع و الإجارة و المضاربة و المساقاة و غيرها ـ ليست شرعيّة، بمعنى أنّ الشارع لم يجعلها، بل هي من وضع العقلاء»[١] و إنّما تدخّله في هذا المجال بإمضاء ما عليه العقلاء، و إذا تدخّل أحياناً في معاملة بالنفي أو الإثبات، فإنّما هو إرشاد إلى حكم العقلاء، كما في نهيه عن بيع الكالي بالكالي، و بيع المنابذة حيث يعدّها غير عقلائيّة[٢]، فهو إرجاع إلى حكم العقلاء من حيث إنّ العقلاء لا يرتضون المعاملة المشتملة على الجهالة؛ لا ستتباعها الضرر، فالمعاملات يجب أن ترجع إلى أصل عقلائي و تعليل مقبول. و قد يكون له نوع من التدخّل على مستوى الإضافة لبعض الشروط و القيود أو التقليل منها، فإنّ الشارع أوكل مهمّة إيجاد النظم الاجتماعيّة إلى العرف، مع إملائه عدداً من النظم، و على هذا؛ فإنّ المعاملات الشاملة للعقود و الإيقاعات و الأحوال الشخصيّة، و السياسات المدنيّة، و العلاقات الدوليّة، و ما يكون مؤثّراً في النظم الحكومي لم يخترعها الشارع و لم يجعلها، بل كانت من وضع العقلاء. نعم، ربّما يكون الشارع وضع حدوداً لها، كإضافة شرط أو قيد كما ذكرنا، و من هذا المنطلق أوصى

---

١ . الحياة الطيبة، الكتاب الثاني، ص٧٧ـ٧٦.

٢ . بيع الكالي هو بيع الدين بالدين (انظر، إبن إدريس الحلّي، السرائر، ج٢، ص٥٥). و أمّا بيع المنابذة، فقد ذكر له تفسيرات:

منها: أن يجعل النبذ بيعاً، فيقول أحدهما للآخر: أنبذ إليك ثوبي وتنبذ إليّ ثوبك على أنّ كلّ واحد مبيع بالآخر أو يقول: انبذ إليك ثوبي بعشرة وتنبذ إليّ ثوبك يكون النبذ بيعاً، و هذا تأويل الشافعي رضي الله عنه في المختصر و هو المذكور في الكتاب، و وجه بطلان العقد اختلاف الصيغة، قال الائمّة: ويجيء فيه الخلاف المذكور في المعاطاة فإنّ المنابذة مع قرينة البيع هي المعاطاة بعينها.

و منها: أن يقول بعتك هذا بكذا على أنّي إذا نبذته إليكم فقد وجب البيع، و حكمه ما مرّ في الملامسة. و منها: أنّ المراد منه نبذ الحصاة. عبد الكريم الرافعي، فتح العزيز، ج٨، ص١٩٣.

الإمام أمير المؤمنين بنظم الأمر[1] ممّا يدخل فيه الضوابط العقلائيّة، و المعاملات و العقود التي تنظّم شؤون الإنسان الحياتيّة و الاجتماعيّة، كالبيع، و الإجارة، و المضاربة.

ملاحظة عنصر الزمان و المكان في التقديرات

وردت في تعابير بعض الروايات تقادير لبعض الأمور الشرعيّة، و مقتضى الجمود على اللفظ التعبّد بما ورد فيها، و عدم التعدّي إلى غيرها، أو إبدالها بمصاديق أخرى، و إن كان الغرض قد يتحقّق بها، و هذا يعني أنّها مأخوذة على نحو الموضوعيّة، و التعبّد يمكن تعقّله بشكل كبير في العبادات.

أمّا في باب المعاملات، فحين يقول الشارع: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ فإنّ ذلك يستفاد منه نفوذ البيع و إمضاء ما عليه العرف في تلك المعاملة؛ لأنّ المعاملات ليست أموراً اخترعها الشارع، و العرف العقلائي لا يتعامل بالتعبّد، و لذلك ينبغي على الفقيه أن يبحث عن مناط عمل العرف و العقلاء، و حين يكتشف الملاك يمكنه أن يوسّع كما يمكنه التضييق حسب دلالة ذلك المناط، و من أمثلة ذلك ما حدّد به ما يدفع إلى الفقير في زكاة الفطرة، كالتمر، و الشعير، و الزبيب و الأقط، و غيرها ممّا ذكر، فلو كانت الأمور المذكورة تحديدات موضوعيّة، فلا يصحّ التعدّي عنها، و لايجزي غيرها، و لو كانت من مصاديق القوت الغالب في المدينة زمان النبي ﷺ، فلايلزم في هذه الحالة أهل البلاد الأخرى بذلك، و يمكن حينئذ دفع غير الأمور المذكورة في زكاة الفطرة، و تكون حينئذ مجزية، فلو كان اللحم أو السمك هو القوت الغالب في بلد آخر صحّ إخراجه فيها، و هذا بالطبع يتبع اكتشاف الفقيه للملاك في المجزي، و كونه متّصفاً بكونه القوت الغالب للبلد، و حينئذ لا يكون للمذكورات في الرواية خصوصيّة أو موضوعيّة لأنّ الغرض و «المقصود سدّ خلّة المساكين يوم العيد، و

---

١. نهج البلاغة، ج٣، ص٧٦.

مواساتهم من جنس ما يقتاته أهل بلدهم، و على هذا فيجزي إخـراج الدقـيق و إن لم يصحّ فيه الحديث». [١]

و من أمثلة ذلك أيضاً ما ذكرناه فـي تـحديد الديـة فـي الأمـور السـتّة و هـي: ألف ديـنار، أو عشـرة آلاف درهـم، أو مـائة مـن الإبـل، أو مـائتان مـن البـقر، أو ألف من الغنم، أو مـائتا حـلّة، فـلو فـرض أنّ هـذه السـتّة لهـا مـوضوعيّة فـيتخيّر في الدفع من أيّها شاء، و حينها سيواجه الفقيه مشكلة تساوي القيمة في المذكورات ـ كما أشرنا إلى ذلك ـ فما أبعد الفرق بـين الألف ديـنار و المـائتي حـلّة خـصوصاً في زماننا. و لكنّ اكتشافه أنّ الأصل و الملاك هو الألف ديـنار سـيوضّح له حـقيقة التخيير بين المذكورات.

مراعاة منهج التحقيق دون التقليد

إنّ علماءً كالشهيدين الأوّل و الثاني و الشيخين: الطوسي و المـفيد، و المـحقّقين: الكركي و الحلّي حينما أبطلوا ـ شركة الوجوه ـ من بين الشراكات المتداولة في زمانهم، و حينما أفتوا بصحة المضاربة، فإنّما فعلوا ذلك بعد دراسة أنواع الشركة في زمـانهم، فوجدوا أنّ شركة الوجوه لا تنسجم مع قواعد الشريعة، لأنّها قائمة على أساس الموقع الاجتماعي و السياسي لا على الرصيد المالي، و حين حكموا بصحّة المضاربة فإنّما درسوا المضاربة في زمانهم التي تتقوّم بالذهب و الفضّة يعطيها أحد الطرفين و ليس على الطرف الآخر إلّا العمل من غير تحمّل لضرر مالي، و الفقيه في زماننا حين يعمل بالمنهج نفسه أعني منهج البحث عليه أن يعلم أنّ أنواع الشراكة قد ازدادت، و عليه أن يدرسها جميعاً ليفتي بصحّة ما يراه صحيحاً حسب القواعد الشرعيّة، و كذلك بالنسبة للمضاربة، و ليس صحيحاً أن يفتي كما أفتى أولئك العلماء، فإنّ الزمان غير الزمان؛ لأنّ

---

١. ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج٣، ص ٢٤.

المجال مجال الاجتهاد، و لا يصحّ تقليد علماء حقّقوا و أفتوا حسب مقتضيات عصرهم من دون بحث و تحقيق ـ كما فعل أولئك ـ، فـإنّ ذلك لا يـعطي ثـمرات و حـلولاً لمشكلات عالم جديد تغيّر فيه كلّ شيء حتى أوجه الشراكة المذكورة، و نوع النـقد المتداول... إنّ على الفقيه أن يعي دور الزمان و المكان في الفقه، و تقسيم المسائل و المشكلات على ذلك الأساس، لا أن يفتي العلماء في زماننا بأنّ المضاربة لا تكـون صحيحة إلّا بالنقد المسكوك من الذهب و الفضّة، فإنّ العلّامة الحلّي و غـيره حـينما أوجب الذهب و الفضّة في المضاربة، فإنّما لاحظ مقتضيات زمانه، و أنّ الذهب و الفضّة هما النقد الرائج في ذلك الزمان.

إمضاء الشارع للبناء العقلائي في المعاملات

إنّ الشارع كما قلنا غاية ما أسّسه هو جعل حكم ﴿أَوْفُوا بِـالْعُقُودِ﴾ مـثلاً، و لكـنّ العقود التي ألزم الوفاء بها هي العقود و المعاملات العرفيّة، و هذه المعاملات لا يفرّق لديه أن تكون متعارفة لدى العرب في الجاهليّة، أو في البلاد الأخرى غـير العـربيّة، كبلاد الإفرنج و الروم؛ لأنّ الشارع يمضي بناء العقلاء أينما كانوا، و المهمّ عند الشارع أن تكون الموازين و الضوابط المتعامل بها عقلائيّة ناشئة من صميم العرف العقلائي، و لو لم تكن كذلك فالشارع سوف لا يمضيها، سواء كانت الأعراف التي تبانى عليها أهل حاضرته و المجتمع الذي ظهر فيه الإسلام و حلّ في جوانبه، أو كان هو متبانى البلاد الأخرى، كالروم الذين يجاورون البلاد العربيّة، و يحكمون بلاد الشام، و هذه هي سعة الإسلام و شموليّته، و مرونته في التعامل مع الأعراف و القوانين السائدة، حـتى و لو كانت رائجة في بلاد جاهليّة و كفر، و من هنا فإنّ إمضاء الشارع لعرف البلاد المجاورة لبلاد الإسلام لا يعني أنّ الإسلام أصبح التقاطيّاً، فإنّ العرف هو العرف، و ربّما كـان العقلاء يشتركون في متبنّيات واحدة، لأنّ العقلائيّة واحـدة فـي جـميع النـاس و إن تفاوتت العادات، فإنّ العادات في البلاد المختلفة قد تتباين، و لكنّ الأمور العـقلائيّة

للعقلاء بما هم عقلاء واحدة، فإمضاء الشارع لها في البلاد الأخرى كإمضاء عرف أهل حاضرته.

إنّ المهمّ عند الشارع هو المصالح و المفاسد و الموازين العقلائيّة، و كما أنّ الحسن و القبح يدركه جميع العقلاء، و لا يتفاوتون في تحسين الحسن أو تقبيح القبيح، فيدرك عقلاء البلاد البعيدة و القريبة أنّ الظلم قبيح و العدل حسن، فكذلك الأعراف المتّبعة عند الناس، و الناشئة عن عقلائيّتهم، و المنطبقة مع الموازين الواقعيّة، و المصالح و المفاسد التي يراها الشارع، و حتى يمضي الشارع ذلك العرف فإنّما يمضي ما عنده من الموازين، أو ما لا يتنافى معها، و لا نقصد بوحدة الرويّة العقلائيّة أنّ العرف واحد في جميع المجتمعات، فإنّ العرف في القضيّة الواحدة قد يختلف، و مع ذلك فإنّ الشارع يمضي العرفين معاً.

تبدّل العرف إلى حكم شرعي

عرفنا في ما مضى أنّ حكم الشارع في باب العبادات غير حكمه في باب المعاملات، ففي الأوّل دور الشارع تأسيسي و جعلي، و الأحكام الشرعيّة تنصبّ على موضوعات تعتبر في الغالب حقائق شرعيّة، و لكنّ المسألة في باب المعاملات تختلف، فإنّ الشارع يأتي إلى قضايا موجودة قبله، و يتعامل مع أمور متعارفة و معاشة في حياة الناس، فالبيع معاملة موجودة في حياة الناس لم يؤسّسها الشارع، و التجارة بصورة عامّة موجودة في المجتمع قبل نزول القرآن و الأحكام الإسلاميّة، فالشارع حين يمضي البيع مثلاً فإنّه يقصد أمضاء البيع المتعارف، و قد يضيف شرطاً أو ينقص، و حين يقول: ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ ينظر إلى ما تعارف منها، و التجارة أمر معروف في الجاهليّة، و قد عرف في حياة العرب و قريش بالخصوص سفرتان للتجارة: إحداهما: في الصيف إلى الشام، و أخرى: في الشتاء إلى اليمن، و كذلك بالنسبة إلى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فإنّ دور الشارع في الواقع ليس دور التأسيس، و إنّما دور الإمضاء لما عليه

العرف، و بالتأييد للأحكام و المعاملات العرفيّة تصبح تلك القواعد العرفيّة قواعد شرعيّة، فمثلاً حين يحكم الشارع بوجوب الوفاء بالعقود صارت عندنا قاعدة لزوم الوفاء بالعهد أو العقد، و بالتأمّل في الأحكام الإمضائيّة للشارع نجد أثر البناء العقلائي و العرف بشكل واضح.

تعدية إمضاء الشارع إلى ما بعد عصر النصّ

حجّيّة البناء العرفي أو العقلائي أو ما يسمّى بالسيرة العقلائيّة ـ كما هو معروف بين الأصوليّين ـ متوقّفة على إمضاء الشارع، و بذلك تختلف عن السيرة المتشرعيّة، فإنّها كما ذكروا تكشف عن الحكم الشرعي كشف المعلول عن العلّة، أو ما اصطلحوا عليه بالكشف الإنّي، وإذا كان الاعتماد في الأخذ بالعرف و البناء العقلائي على الإمضاء الشرعي، فإنّ القدر المتيقّن من العرف الممضى هو العرف زمان الشارع؛ لأنّ ذلك العرف و السيرة هو الذي كان بمرءى و مسمع من النبيﷺ أو المعصوم، و المعصوم حيث كان يرى و يسمع و لم ينه عن تلك السيرة العقلائيّة فتثبت حجّيّتها.

و بتعبير آخر: إنّ السيرة الحجّة هي السيرة المعاصرة؛ لأنّها «هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيرة المتأخّرة»[١]، فالعرف العقلائي أو السيرة إذاً متوفّرة على عناصر الحجّيّة و ركنها الأساسي و هو الإمضاء، و لكن كيف نتعامل مع السيرة و العرف في زماننا بحيث نثبت جواز الاعتماد عليها....

و بتعبير آخر: أنّ حكم الشارع الإمضائي ﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾ أو ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ لا كلام في شمولها إلى العقود و البيع في زمان النبيﷺ أو الأئمّة؛ لكونها في مرءى و مسمع منهم، و لو كان هناك نهي أو ردع لوصل إلينا مع توفّر دواعي النقل و عدم وجود المانع، فلو أردنا توسعة ذلك، فلابدّ من إبراز نكتة مشتركة يمكن على أساسها إسراء

---

١ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص٢٣٤.

الحكم الإمضائي إلى زماننا، و إلّا فلا مجال للتعدية، و لا مناص من الالتزام باختصاص الإمضاء بالسيرة المعاصرة لزمان المعصوم... و النظريّة التي لا تضع فارقاً بين السيرة و العرف زمان المعصوم و غيره تارةً يمكن طرحها على أساس الموضوع ذاته، و أخرى على أساس طبيعة الحكم الإمضائي، و نقصد بالموضوع هو العرف الممضى، فإذا افترضنا أنّ العرف في زماننا هو ذات العرف زمان النصّ، و لم يجر عليه أي تغيّر، ففي هذه الحالة لا إشكال في سريان الحكم؛ إذ الموضوع واحد والزمان لم يحدث فيه أيّ تغيير، فلو فرضنا أنّ عقد المضاربة في زمان النصّ لم يتغيّر و بقيت شرائطه و جزئياته إلى زماننا، فلا مبرّر للالتزام بحجّيّته في خصوص زمان المعصوم، بل محلّ الإشكال و النزاع يتصوّر فيما إذا حصل تغيير في جزئيات عقد المضاربة مثلاً، أو في شرائطه، كما هو الواقع حيث كان عقد المضاربة في الزمان السابق يجري بالذهب و الفضّة، و تغيّر هذا الأمر إلى التعامل بالعملات الورقيّة، أو النقد الرائج في زماننا، و كذلك يتصوّر فيما إذا حدثت زمان المعصوم عقود جديدة لم يكن لها أثر في السابق، كما هو الحال في عقد التأمين، و في هذه الحالة يمكن القول بأنّ شرط و ملاك الحكم الإمضائي غير متوفّر؛ إذ هذه شرائط أو عقود حادثة و لم تكن بمرءى و مسمع المعصوم لكي يستكشف الإمضاء، و من هنا يمكن إبراز نكتة توجب تسرية الحكم إلى كلّ عقد عرفي، سواء كان في عصر المعصوم أو ما بعده، و هي أنّ مثل ﴿أَوْفُوا بِٱلْعُقُودِ﴾ حكم شرعي منشأ على نحو القضيّة الحقيقيّة، بمعنى أنّ موضوعها مقدّر الوجود و افتراضي، فكلّما تحقّق مصداق لما يسمّى عقداً يجب الوفاء به، و ليست قضيّة خارجيّة ناظرة إلى العقود المتعارفة زمان المعصوم و إن كان ذلك هو القدر المتيقّن، و لكنّ القدر المتيقّن ـ على الأقلّ ما كان قدراً متيقّناً من الخارج ـ لا يمنع الإطلاق، كما يقول الأصوليّون، و لا ينافي ذلك ما سبق من أنّ الألف و اللام في العقود تشير إلى العقود المعهودة؛ لأنّ كونها إشارة إلى ما عهد زمان الشارع أوّل الكلام مع إمكان حملها على المعهود عند العرف في كلّ زمان و مكان، بل و في أيّ مجتمع كما بيّنّاه سابقاً.

و بذلك يثبت شمول الإمضاء للعرف في زمان ما بعد النصّ في المعاملات و العقود، و كذلك كلّ ما يتجدّد من بناء عقلائي.

نعم، تبقى مسألة ما لو شككنا أنّ السيرة المعاصرة هل كانت موجودة في زمان المعصوم فلابدّ حينئذ من طريق لإثبات معاصرتها لزمانه لكي يثبت الإمضاء؟

و قد ذكر الشهيد السيّد محمد باقر الصدر ﷺ طرقاً لإثبات معاصرة السيرة لزمان النصّ[١]:

منها: أن نستدلّ على ماضي السيرة العقلائيّة بواقعها المعاصر لنا، و ربّما يسمّى هذا بـ«الاستصحاب القهقرائي».

و منها: النقل التأريخي إمّا في نطاق التأريخ العامّ، أو في نطاق الروايات والأحاديث الفقهيّة.

ومنها: أن يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين على الحكم المطلوب لازم يعتبر انتفاؤه وجدانيّاً، فيثبت بذلك قيام السيرة على ذلك النحو.[٢]

ومنها: أن يكون للسلوك الذي يراد إثبات كونه سلوكاً عامّاً للمعاصرين للأئمّة سلوك بديل على نحو لو لم نفترض ذاك يتعيّن افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل معبّراً عن ظاهرة اجتماعيّة غريبة لو كانت واقعة حقّاً لسجّلت وانعكست علينا باعتبارها على خلاف المألوف[٣]، وحيث لم تسجّل يعرف أنّ الواقع خارجاً هو المبدل لا البدل.

---

١. راجع: المصدر، ص ٢٤٧ـ ٢٥٠.

٢. مثل محاولة إثبات السيرة على إجزاء المسح ببعض الكفّ في الوضوء مع أنّ المسح بتمام الكفّ ممّا لا يقتضيه الطبع، فلو كان وارداً في سلوك المتشرّعة لاستدعى السؤال من الإمام و تكثّر الأجوبة، و مع توفّر دواعي النقل لابدّ أنّ يصل إلينا شيء من ذلك، و بما أنّه لم يصل فيثبت قيام السيرة على ما يقتضيه الطبع (و هو المسح ببعض الكفّ). لاحظ: المصدر، ص٢٤٩.

٣. مثل كون «السلوك العامّ المعاصر للمعصومين كان منعقداً على اعتبار الظواهر و العمل بها؛ إذ لولا ذلك لكان لابدّ من سلوك بديل يمثّل طريقة أخرى في التفهيم، و لمّا كانت الطريقة البديلة تشكّل ظاهرة غريبة عن المألوف كان من الطبيعي أن تنعكس و يشار إليها و التالي غير واقع فكذلك المقدّم، و بذلك يثبت استقرار السيرة على العمل بالظواهر». لاحظ المصدر.

تأثير المسائل المستحدثة في تطوّر فقه الموضوعات

تشمل المسائل المستحدثة أمرين:

الأوّل: ظهور موضوعات جديدة لم تكن في السابق.

الثاني: حصول تغيّر في بعض قيود الموضوع السابق، و في كلتا الحالتين يؤثّر ذلك في تغيّر الحكم الشرعي، و كما أنّ العلوم الأخرى كالأصول و الفلسفة و غيرها مدينة في تطوّر مباحثها إلى العلماء الذين طرحوا أفكاراً و مباحث جديدة، كذلك في علم الفقه و الاستنباط؛ فإنّ استحداث الفكرة و الموضوع يكون سبباً لتصدّي الآخرين للردّ بالنقض و الإبرام، فيؤدّي إلى توسعة دائرة البحث و ظهور الأفكار الجديدة، و المتبنّيات التي لم تكن في السابق، و ربّما يكون إشكال في مسألة معيّنة، أو على مبنى يفتح باباً للتطوّر العلمي البناء، فمثلاً المبنى الذي طرحه الحكيم ملّا صدرا في الحركة الجوهريّة أو شبهة تعدّد الواجب المتساوي من جميع الجهات في الفلسفة، أو شبهة الآكل و المأكول في باب المعاد، أو إمكان جعل الأحكام الظاهريّة في الأصول، كان لها الأثر الكبير في إثراء البحث كلّ في مجاله، و هذا الأمر واضح في مجال المباحث الفقهيّة، فظهور المسائل المستحدثة و الموضوعات الجديدة دفع المبرزين من العلماء و ذوي البراعة و المهارة في الفقه إلى اغتنام ذلك في إثراء مباحث الفقه، و التفريع في المسائل، و إظهار قدرتهم العلميّة و دقّة أفكارهم و جعلهم يراجعون المتبنّيات السابقة، و التي ربّما كانت من المسلّمات الفقهيّة، فكثر البحث في موضوعات الأحكام، و أولى لها الاهتمام إلى حدّ ربّما سمّي بـ«فقه الموضوعات» و بحث فيه إلى جانب البحث في فقه الأحكام و إن لم يصل إلى المستوى اللائق به بسبب حداثته، و لكن على كلّ حال، قد أصبح له مكانة في بحوث الاستنباط، فبينما كان الفقيه يقتصر في بحوثه على الحكم الشرعي و يصرف اهتمامه إلى البحث في أقسام الحكم الشرعي و ماهيّته أصبح الآن مهتمّاً بمباحث موضوع الحكم الشرعي، و ماهيّة التغيير الذي يمكن أن يتسبب

عن التحوّل في الموضوعات في إحداث التغيّر في الحكم الشرعي، و إذا كان الفقيه في الماضي معذوراً في عدم الاهتمام بمباحث الموضوع بسبب ندرة التغييرات، و التطوّر الضئيل في مجريات الحياة، فإنّ التطوّر الهائل الذي حصل في الحياة المعاصرة، والذي قفز بالإنسان المعاصر قفزات نوعيّة في مختلف المجالات، و طرح في الساحة العلميّة و الاجتماعيّة موضوعات جديدة تحتاج بلا شكّ إلى تصدّي المهتمّين بالشأن الديني إلى وضع الحلول و ملء الفراغ في تلك المجالات.

الزمان و المكان في الروايات

تضمّنت روايات كثيرة ما يدلّ على أنّ الزمان و المكان لهما الأثر في تغيّر الأحكام، و نورد في هذا المجال بعضها:

١. الحمر الأهليّة

روي عن الباقر عليه السلام «إنّ المسلمين كانوا أجهدوا في خيبر، فأسرع المسلمون في دوابّهم، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بإكفاء القدور ولم يقل: إنّها حرام، وكان ذلك إبقاء على الدوابّ».[١]

و روى الكليني في الحسن كالصحيح عن محمّد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهليّة، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها يوم خيبر، وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنّها كانت حمولة الناس، وإنّما الحرام ما حرّم الله عزّوجلّ في القرآن».[٢]

٢. تغيّر الشيب

أمّا أصل تغيير الشيب، فقد ورد في مسند أحمد: حدّثني عبد الله، حدّثني أبي، ثنا

---

١. محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٦، ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

٢. محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٣٥.

محمد بن كناسة، ثنا هشام بن عروة عن عثمان بن عروة، عن أبيه، عن الزبير رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «غيّروا الشيب، ولا تشبّهوا باليهود».[١]

و في الخصال للصدوق: ابن محمّد بن حازم أبي غرزة الغفاري صاحب رسول الله ﷺ، قال أحمد: أخبرنا محمّد بن كناسة أبويحيى الأسدي، قال: حدّثنا هشام بن عروة، عن عثمان بن عروة، عن أبيه، عن الزبير بن العوام قال: قال رسول الله ﷺ: «غيّروا الشيب، ولا تتشبّهوا باليهود والنصارى».[٢]

أمّا رفع هذا الحكم، فقد ورد فيه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه سُئل عن قول رسول الله ﷺ: «غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود» فقال: «إنّما قال النبي ﷺ ذلك والدين قلّ، وأمّا الآن وقد اتّسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ و ما اختار».[٣]

الزهد و لبس الخشن

أ. و روي أنّ سفيان الثوري دخل على الصادق عليه السلام فرأى عليه ثياباً رفيعة فقال: «يا بن رسول الله؛ أنت تحدّثنا عن علي أنّه كان يلبس الخشن من الثياب والكرابيس وأنت تلبس القوهي والمروي، فقال: ويحك يا سفيان، إنّ عليّاً عليه السلام كان في زمن ضيق، وإنّ الله قد وسع علينا، ويستحبّ لمن وسع الله عليه أن يرى أثر ذلك عليه».[٤]

ب. وعن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه حجّ، فبينا هو في الطواف وعليه ثوبان رفيعان إذ جذب رجل بطرف ثوبه، فالتفت إليه، فإذا هو عبّاد البصري، فقال: يا أبا عبد الله، تلبس مثل هذه الثياب في مثل هذا الموضع وأنت من عليّ بالمكان الذي أنت فيه؟ وقد

---

١ . الإمام أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ١٦٥.

٢ . محمّد بن عليّ الصدوق، الخصال، ص ٤٩٨.

٣ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت)، ج ٢، ص ٨٧؛ نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ، ج ٤، ص ٥.

٤ . نعمان بن محمّد بن منصور المغربي، دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٥٥.

علمت كيف كان لباسه؟! فقال له أبو عبد الله: «ويحك يا عبّاد، كان علي ﷺ في زمن يستقيم له فيه ما يلبس، ولو لبست أنا اليوم مثل لباسه لقال الناس: هذا مراء مثل عبّاد، فأفحم عبّاد وتغامز الناس به من حوله، وكان يوصف بالرياء».[١]

ج. عليّ بن إبراهيم عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، قال: دخل سفيان الثوري على أبي عبد الله ﷺ فرأى عليه ثياب بيض كأنّها غرقي البيض، فقال له: إنّ هذا اللباس ليس من لباسك، فقال له: «اسمع منّي وعِ ما أقول لك، فإنّه خير لك عاجلاً وآجلاً، إن أنت متّ على السنّة والحقّ ولم تمت على بدعة: أخبرك أنّ رسول الله ﷺ كان في زمان مقفر جدب، فأمّا إذا أقبلت الدنيا فأحقّ أهلها بها أبرارها لا فجّارها، ومؤمنوها لا منافقوها، ومسلموها لا كفّارها، فما أنكرت يا ثوري، فوالله؛ إنّني لمع ما ترى ما أتى عليَّ مذ عقلت صباح ولا مساء وللّه في مالي حقّ أمرني أن أضعه موضعاً إلّا وضعته».[٢]

تأثيرات الزمان و المكان

تأثيره في كيفيّة تنفيذ الأحكام

هناك الكثير من الأحكام الشرعيّة التي أثّر الزمان في طريقة تطبيقها من قبيل كيفيّة الانتفاع بالثروات الطبيعيّة، و الأراضي، و الآجام، و الغابات، و نحو ذلك ممّا يصطلح عليه شرعاً «الأنفال» التي كان الانتفاع بها يناسب حاجات الناس، كما أنّ طريقة الانتفاع تمارس بشكل بدائي، و لكنّ التطوّر الكبير الذي حصل في الآلات و الوسائل التي تستثمر فيها الموارد بحيث يمكن قطع أشجار الغابات و نحوها من الموارد الطبيعيّة، و كذا تطوّر وسائل الصيد ممّا يمكن بواسطة تلك الوسائل القضاء على ثروة حيوانيّة هائلة، ففي هذه الحالة لابدّ للحكومة من ممارسة سلطتها في الحدّ من ظاهرة

---

١. المصدر، ص١٥٦.

٢. محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٥، ص٦٥.

التعدّي و الجشع التي يمارسها الإنسان، و التي ربّما تؤدّي إلى ضياع الثروات، و تلف البيئة، و ربّما تلوّثها في كثير من الأحيان. و إلى هذا المعنى أشار بعض فقهائنا المعاصرين في مقام الردّ على من حصر وظيفة الحكومة في حدود الأحكام الإلهيّة الفرعيّة حيث يذكر أنّه بناء على ذلك سيؤدّي تمكين الناس من ممارسة حرّيّتهم بلا رادع بالنسبة إلى الانتفاع بالغابات، فيخرّبوها بواسطة المكائن فيتلفوا ما هو سبب في حفظ و سلامة البيئة، و يعرضوا أرواح الملايين من البشر إلى الخطر، ولا يكون لأحد الحقّ في أن يمنعهم.[١]

و يمكن أن يقال ذلك بالنسبة إلى الذبائح الهائلة التي تضحى في منى أيّام الحجّ، فلم تكن في السابق بهذا الحجم الكبير، و لكنّها اليوم أصبحت ممّا يطعن فيه على المسلمين، لهدرهم ثروة حيوانيّة كبيرة، و لابدّ من وضع علاج لذلك بالبديل عن ذلك إن أمكن استفادة ذلك من الأدلّة، أو السعي للانتفاع بهذه اللحوم في التعليب، و نحو ذلك ممّا يعود نفعه على المسلمين.

و ذكر أيضاً من هذا الباب موضوع توسعة المطاف حول البيت حيث كانت الفتوى في السابق على تحديده بـ «٢٦» ذراعاً و هو الفاصل بين البيت و مقام إبراهيم، و قد يكون هذا مناسباً لزمان كان عدد الحجّاج فيه يعدّ بالآلاف، أمّا في زماننا الحاضر الذي تجاوز عددهم المليوني حاج، فإنّ الطواف في هذا الحدّ أصبح متعسّراً و مسبّباً لمشاكل، و ربّما يوقع الحاج في الإشكال الشرعي و هو مناف للغرض من فريضة الحجّ؛ و لذلك ذهب المعاصرون من الفقهاء إلى جواز الطواف خارج هذا الحدّ، و ربّما أستفيد عدم جواز التجاوز عن الحدّ المذكور من بعض الأخبار، مثل رواية محمّد بن مسلم قال: سألته عن حدّ الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفاً بالبيت؟ قال:«كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يطوفون بالبيت و المقام، و أنتم اليوم تطوفون

---

١. صحيفة إمام، ج ٢١، ص ١٥١.

ما بين المقام و بين البيت، فكان الحدّ موضع المقام اليوم، فمن جازه، فليس بطائف، و الحدّ قبل اليوم و اليوم واحد قدر ما بين المقام و بين البيت من نواحي البيت كلّها، فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفاً بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد؛ لأنّه طاف في غير حدّ و لا طواف له».[١]

و أمّا جواز الطواف خارج الحدّ المذكور، فاستفيد من رواية الحلبي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: سألته عن الطواف خلف المقام؟ قال: «ما أحبّ ذلك و ما أرى به بأساً، فلا تفعله إلّا أن لا تجد منه بدّاً».[٢]

و قد حملت الرواية الأولى على حالة التمكّن من الطواف بين الحدّين بغير مشقّة، و الثانية على حالة وجود الزحام الشديد التي يعسر فيها مراعاة الحاجّ ذلك الحدّ.[٣]

تأثير الزمان و المكان في ظهور اللفظ

كلّ لفظ من الألفاظ وضع بإزاء معنى من المعاني يسمّى عند الأصوليّين بـ«المعنى الموضوع له» كما أنّ الألفاظ تدلّ على معان أخرى غير هذا المعنى الموضوع له، و كلام المتكلّم يحمل في العادة على المعنى الموضوع له، أمّا المعاني الأخرى، فإنّما يحمل عليها بالقرينة على كون المتكلّم لم يقصد المعنى الموضوع له اللفظ. فالدلالة تتأثّر بعلاقات متنوّعة تكتنف الكلام و تحيط به، قد تكون من داخل النصّ، و قد تكون من خارجه، و من هذه المؤثّرات الزمان و المكان الذي صدر فيه النصّ، فإنّ التأمّل في كثير من النصوص الشرعيّة و غيرها يعطي صورة واضحة عن مدى تأثير

---

١. محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٤، ص ٤١٤.

٢. محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٣٩٩.

٣. جعفر السبحاني، مقالة: الإسلام و مقتضيات العصر، (رسالة التقريب، العدد ٣٤ و ٣٥، خريف ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٢ م) ص ٨٢.

الزمان و المكان في تغيير مسار الدلالة، و تعيين ظهور اللفظ في غير الظهور الطبيعي، و هو ظهوره في المعنى الوضعي.

و نقصد بتأثير الزمان و المكان في دلالة النصّ هو ما يكتنف الزمان و المكان من ظواهر اجتماعيّة، و حوادث تفسّر لنا السياق الذي قيل فيه الكلام، و يكتشف من خلاله المراد الجدّي للمتكلّم، و بذلك تحلّ لنا ما ربّما يوجد من تناف في بعض الأخبار، مثل حمل بعض تلك الأخبار على التقيّة، فإنّ التقيّة حالة قد تكتنف النصّ و تؤثّر فيه، و هي حالة لها أسبابها في الوضع الاجتماعي الذي يعايشه الإمام، و تصدر النصوص و هي متأثّرة بذلك، فتكون التقيّة مانعاً للإمام من بيان الحكم الإلهي، و التصريح بالرأي الواقعي، فيكون ذلك داعياً للإفتاء بما وافق مذهب السلطة الحاكمة، و قد يبيّن حكم الله في نصّ آخر من نفس الإمام أو إمام آخر في ظرف خال من ذلك المؤثّر، و إلّا فإنّ الغالب التوافق في الأحكام الشرعيّة، وبذلك يعرف حال ما اشتهر من حلّ الأخبار المتعارضة بترجيح المخالف للعامّة، مثل خبر «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[1] حيث إنّ الخبر الموافق لهم من المتعارضين محمول على التقيّة، فلا يكون دالّاً على المراد الواقعي، و تشمل المخالفة لما كان مخالفاً للفتاوى و الآراء «لأنّ الترجيح ليس حكماً تعبّديّاً صرفاً، بل هو حكم له مناسبات عرفيّة مركوزة بلحاظ أنّ ما اكتنف الأئمّة من ظروف التقيّة أوجب تطرّق احتمال التقيّة إلى الخبر الموافق دون المخالف، وهذا كما يجري في موارد الموافقة والمخالفة لأخبارهم، كذلك في موارد الموافقة والمخالفة لآرائهم المستندة إلى مدرك آخر».[2]

---

١ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١١٨.

٢ . محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، ص٤٢٤.

و رأي العامّة يعني رأي السلطة الحاكمة التي كانت تمنع من إبداء الرأي المخالف و تعاقب عليه، و هذا بالطبع لا يختصّ بالأئمّة عليهم السلام، فقد ابتلي كثير من المسلمين بسبب آرائهم، فقد عذِّب و مورّس الضغط و الإرهاب عليهم حتى اشتهر ما يسمّى بـ «محنة أحمد بن حنبل» و غيره في مسألة خلق القرآن، كما اضطهد أبو حنيفة لبعض آرائه المخالفة للحكّام.

و من هذا يتبيّن أنّ ملاحظة الزمان و المكان الذي صدرت فيه الرواية يعطي صورة عن حقيقة الحكم الشرعي و دلالاته. و يمكن أيضاً ملاحظة ما يسمّى بـ «مناسبات الحكم و الموضوع» فقد تكون تلك المناسبات ناشئة من الظرف الزماني المكتنف بالنصّ، فيؤثّر في إطلاقه، و من هذا ما يقال في حمل النهي عن عمل التماثيل، فلو تأمّلنا في أمثال رواية «من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الإسلام»[١] و «أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبيّاً أو قتله نبي، و رجل يضلّ الناس بغير علم، و مصوّر يصوّر التماثيل»[٢] و «أشدّ الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصوّرون»[٣]، بملاحظة زمان صدورها يفهم أنّها صادرة في حالة معيّنة و سلوك لبعض الناس في صدر الإسلام حيث كان البعض يصوّر التماثيل لا بقصد العبادة، بل لبقاء العلقة القلبيّة بأيّام الجاهليّة لقرب عهدهم بها؛ فإنّ «من المظنون الموافق للاعتبار و طباع الناس أنّ جمعاً من الأعراب بعد هدم أساس كفرهم و كسر أصنامهم بيد النبي صلى الله عليه وآله و أمره كانت علقتهم بتلك الصور باقية في سرّ قلوبهم».[٤]

و مثل ذلك يقال في دلالة أخبار التملّك بالإحياء مثل خبر «من أحيا أرضاً فهي له»[٥] فقد يكون زمان الصدور سبباً في ظهورها في حالات خاصّة بحيث لا يكون لها

---

١. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٣، ص٢٠٨.
٢. محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٢، ص١٢٣.
٣. محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج٧ ص٦٥
٤. روح الله الخميني، المكاسب المحرمة، ج١، ص١٦٩.
٥. حسين النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل، ج١٧، ص١١١.

إطلاق لحالة التعارض مع حقوق الآخرين، و لذلك يصعب الالتزام بكون مجرّد الإحياء سبباً للتملّك بدون ملاحظة سلطة الدولة و حقّها في تنظيم أمور المجتمع و الأفراد، و لذا لا يسمح بالتملّك بدون ضوابط معيّنة و إجازة القانون مراعاة للحقوق.

تأثيرات الزمان و المكان في كلمات الفقهاء

١. اختلاف القيمي و المثلي حسب الأزمنة و الأمكنة

قد يؤثّر مرور الزمان في تحوّل ما كان من القيميات إلى المثلي أو العكس، فقد كانت الأثواب في السابق قيميّة؛ لعدم تماثل ثوب مع آخر، و لكنّ التطوّر الذي تحقّق في الوقت الحاضر جعل من السهل نسج الأثواب الكثيرة بنسج واحد بحيث لا يميّز بين ثوب و آخر، و يصدق هذا أيضاً بالنسبة للنقود الرائجة في زماننا؛ لأنّها متساوية الوزن و متشابهة من جميع الجهات، فكانت من المثليات، و لذلك لو أتلف على إنسان نقداً كان من السهل أن يعوّضه بنقد مثله، فظهر من ذلك «أنّ المثلي والقيمي يختلفان بحسب الأزمنة والأمكنة».[١]

أ. المؤونة

قال في الجواهر في بيان أنّ مقدار المؤونة موكول إلى العرف الذي يختلف باختلاف الزمان و المكان:

> فليست الأخبار حينئذ خالية عن الإشارة إلى المراد بالمؤونة، بل ولا عن تحديدها بالسنة، نعم هي خالية عن تفصيل المؤونة وبيانها، كخلوّها عن بيان العيال واجبي النفقة أو الأعمّ منهم ومندوبيها، وهو في محلّه في كلّ منهما سيّما الأوّل؛ لعدم إمكان الإحاطة

---

١ . أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، ج٣، ص١٥٢.

ببيان ذلك جميعه، خصوصاً مع ملاحظة الأشخاص والأزمـنة والأمكـنة وغـيرها. فالأولى إيكاله إلى العرف.[١]

ب. حقّ الطريق

الأصل في الانتفاع بالطريق هو الاستطراق، أمّا الانتفاعات الأخرى، كبناء الساباط و الروشن، فيجوز ذلك إذا لم يزاحم الانتفاع المذكور و هو الاستطراق، و يتبع في ذلك السيرة و العادة المتّبعة في كلّ زمان، و هي «تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة، فـفي سابق الزمان كان المتعارف الاستفادة من الطرق بجميع أنحائها حتى بـبناء الســاباط والرواشن، فلو كان طرفا الطريق العامّ ملكاً لواحد، كان يبني على الطريق ما يريد ممّا لا يزاحم المارّة، بل قد كان هذا الأمر مصلحة للعابرين، وأمّا الآن، فهو أمر منكر في كثير من البلاد، ولا يقبله العرف والعادة، ويعدّ من المزاحمة»[٢] و الحاصل أنّ المناط هو التعدّي، فإذا لم يحصل تعدّ سواء على ذات الطريق أو على فضائه فهو أمر مقبول حتى في زماننا هذا، و أمّا إذا حصل التجاوز، كما لو بلغ الروشن إلى الجدار المقابل أو نحو ذلك، فهذا أيضاً غير متعارف في هذه الأزمنة، ويعدّ من الأمور المزاحمة غالباً.

و بناء على ذلك، فلا يجوز استحداث تلك الأمور في الطريق بسبب تغيّر العادات، و استنكار أهل الزمان، و هو يعني تغيّر الموضوع الذي يؤدّي بلا شكّ إلى تغيّر الحكم.

٢. البيع بالكيل أو بالعدّ أو الوزن للمتاع الواحد حسب اختلاف الزمان

من المجمع عليه حرمة الربا في البيع، و اشترط الفقهاء في تحقّقه اتّحاد جنس و نوع العوضين، و اعتبار كونهما من المكيل و الموزون، أي كونهما ممّا يعتبر في بيعهما الكيل و الوزن، و مفهوم الكيل و الوزن واضح، لكنّ الاختلاف يقع في ما هو مكيل أو

---

١ . محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج١٦، ص٥٩.

٢ . ناصر المكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ج ٢، ص١٥٢.

موزون، فإنّ من الأمتعة ما يباع بالعدّ، و منها ما يباع بالوصف، و منها ما يباع بالذرع، و منها ما يباع بالمشاهدة، كما أنّ من الأمتعة ما لا يصحّ المعاملة فيها إلّا بالكيل و الوزن، و مع أنّ مفهوم الكيل و الوزن واضح لكنّ المكيليّة أو الموزونيّة في الأمتعة، أي كون هذا المتاع أو ذاك مكيلاً أو موزوناً يختلف حسب الأزمنة و الأمكنة، فربّ متاع يكون من المكيل أو الموزون في بلاد أو في زمان، و يكون من المعدود في بلاد أو زمان آخر.

و يترتّب على ذلك بالطبع اختلاف الحكم الشرعي، فالبلاد التي يكون ذلك المتاع فيها لا يباع بالكيل أو الوزن يختلف فيها الحكم عن البلاد التي يباع فيها نفس المتاع بالعدّ و اعتبر فيها من المعدود، ثمّ «هل المدار على كونهما: (أي العوضين) من المكيل والموزون في زمان الشارع، أو في زمان وقوع المعاملة، و كذلك الأمر في اختلاف البلاد، هل المدار هو عرف البلد الذي صدرت فيه هذه الروايات، التي تدلّ على اعتبار هذا الشرط في خصوص زمان الصدور أو مطلقاً، أو المدار على عرف البلد الذي تقع فيه هذه المعاملة؟».[1]

٣. اختلاف ماليّة الاشياء

تختلف ماليّة الاشياء باختلاف الأزمنة و الأمكنة، فقد يكون الشيء الواحد مالاً في زمان أو مكان خاصّ، و لا يكون كذلك في مكان أو زمان آخر، فليست الماليّة أو عدمها ثابتة لا تتغيّر بل تتّبع عرف الزمان و المكان، و كيفيّة الانتفاع بالشيء و من هذا الباب أبوال الإبل و نحوها ممّا يؤكل لحمه حيث إنّ بيع الأبوال يتبع الانتفاع المعتدّ به؛ ليكون مالاً و يصحّ بيعه ـ على القول باعتبار الماليّة في البيع؛ إذ «لا نسلّم أنّ أبوال ما لا يؤكل لحمه ليست بمال في جميع الأزمنة والأمكنة كيف وأنّ الانتفاع بها باستخراج

---

١ . محمّد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج ٥، ص ٩٧ ـ ٩٨.

الأدوية أو الغازات أو استعمالها في العمارة عند قلّة الماء ممكن جدّاً؟ فتكون مالاً باعتبار تلك المنافع الظاهرة، ومثلها أكثر المباحات التي تختلف ماليّتها بحسب الأزمنة والأمكنة، كالماء والحطب ونحوهما».[١]

٤. الزينة

و ممّا يختلف باختلاف الأزمنة و الأمكنة هو الزينة بالنسبة للمرأة؛ لأنّ ذلك يتفاوت حسب الأعراف و العادات و تقاليد المجتمعات، و بناء على ذلك يترتّب ما ينبغي على المرأة في الحداد على الزوج المتوفّى ممّا يعدّ زينة، فيجب عليها أن تترك في زمان العدّة «كلّ ما يعدّ زينة للمرأة بحسب العرف الاجتماعي الذي تعيشه، ومن المعلوم اختلافه بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والتقاليد، و أمّا ما لا يعدّ زينة لها، مثل تنظيف البدن، واللباس، وتقليم الأظفار، والاستحمام، وتمشيط الشعر، والافتراش بالفراش الفاخر، والسكنى في المساكن المزيّنة، وتزيين أولادها، فلا بأس به».[٢]

٥. مفهوم الطهارة و النجاسة العرفي

الطهارة و النجاسة العرفيّة و لا الشرعيّة تختلف من مكان إلى آخر من حيث تنفّر الطباع أو تطبعها على ذلك، و بذلك يتفاوت فهم الناس لها باختلاف الأزمنة و الأمكنة حسب طبيعة معاش الناس و التصاقهم و اعتيادهم عليها ممّا يترك أثراً في دركهم لتلك الأمور حيث إنّ الكثير من العناوين و المفاهيم تنتزع من الخارج ممّا يوافق الطبع أو ينفر منه، و ليست أموراً اعتباريّة محضّة، فـ«النجاسة العرفيّة والطهارة والنظافة العرفيّتين ما هي الموافقة للطبع والمخالفة له المختلفة بحسب الأزمنة والأمكنة، وليستا على هذا أمرين وجوديّين إذا لوحظا في ذاتهما، وهما أمران وجوديان إذا لوحظا قياساً

---

١. أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٤.

٢. علي السيستاني، منهاج الصالحين، ج ٣، ص ١٧٦ـ١٧٧.

إلى منشأ الانتزاع وهو تنفّر الطبع، وملائمة الطبع ومساعدته»[1]، و مثل هذا الأطعمة و الأشربة حيث نرى أنّ بعض الشعوب تستلذّ بأنواع من الأطعمة و الأشربة، فنراها تأكل الجرذ و العقارب و الخنافس، بينما تستقذرها شعوب أخرى، و تنفّر منها طباعهم بقطع النظر عن نهي أو تحريم الأديان الإلهيّة.

٦. حفظ الوديعة

يجب على من أودع لديه وديعة أن لا يفرِّط في حفظها بحيث لا يعدّ مهملاً و مضيّعاً أو متعدّياً، و يختلف محلّ الحفظ حسب نوع الوديعة، فالثوب مثلاً يحفظ في الصندوق؛ لأنّه حرز لمثله، و تحفظ الدابّة في الاصطبل لذلك، و تحفظ الشاة في المرعى أو المراح، و لو كانت الأمور المذكورة تحفظ بغير ذلك وجب ذلك؛ لأنّ المهمّ هو المحافظة على الوديعة، و ليس لذلك حدّ مخصوص، أو توقيف من الشارع، بل المناط هو العادة و العرف الذي يختلف فيه الحرز الذي يحفظ فيه المال فإنّ «الظاهر اختلافه باختلاف الأزمنة والأمكنة، كاستيداع الدابّة في البادية عند أهلها ونحو ذلك، كما أنّ من المعلوم إرادة الحفظ لها في الأماكن المخصوصة إذا فرض كونها حرزاً لها في العادة، فلا يكفي الصندوق المشترك بينه وبين غيره من دون قفل ونحوه، بل هو أيضاً لا يكفي إذا كان في بيت كذلك، مع فرض عدم كونه حرزاً في نفسه لمثلها».[2]

٧. تبدّل الضمان من الضمان بالمثلي إلى الضمان بالقيمي

من المسائل التي ذكرها الفقهاء و التي ترتبط بتأثير الزمان و المكان أنّه لو أتلف إنسان على آخر ماء في مفازة ثمّ اجتمعا على نهر، أو أتلف جمداً في الصيف ثمّ اجتمعا

---

١ . مصطفى الخميني، الطهارة الكبير، ج ٢، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

٢ . محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٢٧، ص ١٠٨.

في الشتاء فكيف يكون الضمان؟. فهل يضمن المثل فيعطيه من ماء النهر في الأوّل، ومن الجمد في الشتاء في الثاني، أو ينتقل إلى القيمة؟

و جه الضمان بالمثلي هو إطلاق الأدلّة بوجوب المثل في المثلي من غير تفاوت بالزمان والمكان و معلوم أنّ الماء من المثليات. و أمّا وجه الضمان بالقيمة، فهو خروج المثل باختلاف الزمان أو المكان عن التقوّم، أي أنّه يصبح لا قيمة له، بمعنى أنّ المثل إنّما يعتبر إذا كان متقوّماً، أمّا إذا لم تكن له قيمة أصلاً؛ فإنّه لا يعدّ مالاً عرفاً، فكيف يقع عوضاً عن مال ثابت في الذمة؟.[١]

و بناء على القول بالضمان بالقيمة يكون المثال الأوّل مثالاً لتأثير المكان في الاستنباط، و المثال الثاني مثالاً لتأثير الزمان في الاستنباط.

الزمان و المكان في كلمات علماء أهل السنّة

ورد ذكر دور الزمان و المكان كثيراً في كلمات قدماء فقهاء مذاهب أهل السنّة و الجماعة، و كذلك من المتأخّرين المعاصرين و نحن نكتفي بمثالين: أحدهما، من طبقة القدماء، و الآخر معاصر.

ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين فصلاً بعنوان «تغيّر الفتوى و اختلافها بحسب تغيّر الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و النيات و العوائد»[٢] ابتدأه ببيان أنّ الجهل بهذا الموضوع ممّا سبّب في وقوع الناس في الحرج و المشقّة و التكليف بغير المقدور مع أنّ الشريعة مبنيّة علي العدل و الرحمة و مصالح الناس، ثمّ ذكر أمثلة من سيرة النبي ممّا يظهر منه تأثير الزمان في الأحكام الشرعيّة، و هذه بعضها:

---

١. عليّ بن الحسين الكركي، جامع المقاصد، ج٦، ص٢٥٧؛ الحسن بن يوسف الحليّ، قواعد الأحكام، ج٢، ص٢٢٨.

٢. لاحظ فصل تغيّر الفتوى و اختلافها بحسب الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و النيات و العوائد، ج٣، ص١٤ و ما بعد.

أ. الصبر على الامراء و عدم الإنكار عليهم، ومنع المسلمين من قتالهم حذراً من وقوع ما هو أعظم، تأسيّاً به حيث كان يرى من المنكرات بمكّة و يسكت عنها؛ لعدم قدرته على تغييرها، و حتى بعد فتح مكّة حيث كان قادراً على تغيير قواعد البيت و ردّها على قواعد إبراهيم لم يفعل ذلك خشية وقوع ما هو أعظم؛ لقرب عهد الناس بالإسلام.

ب. نهيه عن قطع الأيدي و إقامة الحدود في الغزو؛ خشية لحوق من يقام عليه الحدّ بالمشركين.

ج. تعيين النبيﷺ صاعاً من تمر في ردّ المصراة، و حمل هذا التعيين على كونه غالب قوت البلد.

د. حمل ما نصّ النبيﷺ عليه من فرض صدقة عيد الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط على كون قوت الناس في العيد لم يكن ممتازاً عن سائر الأيّام، بل كان قوتهم فيه كقوتهم سائر السنّة، و لهذا لمّا كان قوتهم يوم العيد من لحوم الأضاحي أُمِروا أن يطعموا القانع و المعترّ؛ فإذا كان أهل بلد يعتادون اتّخاذ الأطعمة يوم العيد جاز لهم الدفع منها، و يواسوا المساكين من أطعمتهم.

كما أورد العلّامة وهبة الزحيلي في كتابه أصول الفقه الإسلامي مطلباً بعنوان «تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان» أشار فيه إلى تأثير الزمان و المكان في الفتوى، و ذكر أنّ تغيّر الأحكام قد يكون بسبب من الأسباب التالية: تغيّر العرف، تغيّر مصالح الناس، مراعاة الضرورة، فساد الأخلاق، و قد يكون بسبب تطوّر الزمان و ما يكتنفه من الانظمة المستحدثة. و أيّاً كانت الأسباب فإنّ الأحكام سوف تتغيّر بلاشكّ ليتحقّق الخير و المصلحة، و هذا التغيّر إنّما يكون في خصوص ما يرتبط بشؤون الدنيا ممّا يتّصل بحاجات الناس و هي المعاملات، دون ما يتعلّق بالعبادات من الأحكام، و كذلك الأصول الشرعيّة الثابتة، فهذه لا تخضع للتغيّر الناشئ من التبدّل في الزمان و المكان... و ذكر مثالاً على الثوابت بحرمة المحارم و وجوب التراضي في العقود و ضمان

الإضرار بالآخرين، و نفوذ إقرار الإنسان على نفسه. و أمّا ما يتأثّر بالزمان من الأحكام فذكر من أمثلته:

١. أخذ الأجرة على تعليم القرآن و الإمامة في صلاة الجمعة معلّلاً بانقطاع العطايا.

٢. تضمين الصنّاع لما يتلف في أيديهم حفاظاً على أموال الناس، و كذا تسعير السلع؛ دفعاً للضرر.

٣. الحكم بطهارة سؤر السباع بالنسبة لسكان الصحاري و الأعراب بسبب الضرورة لصعوبة تحرّزهم عنها.

٤. عدم الاكتفاء بالظاهر لإثبات عدالة الشهود، و لزوم تزكيتهم بسبب فساد الناس و شيوع الكذب بينهم.[1]

معرفة موضوع الحكم الشرعي

موضوع الحكم الشرعي مقدّم رتبةً على الحكم الشرعی، و لكنّ هذا في مرحلة الثبوت و الواقع، أمّا في مجال التعرّف عليه، فقد يكون ممّا يلزم معرفته قبل الحكم الشرعي، و قد يلزم التعرّف عليه و تشخيصه بعد الحكم الشرعي.

و المقام الأوّل: و هو ما يلزم تقدّم معرفته و تشخيصه على الحكم، فهو المرتبط بفهم الحكم الشرعي و مقام إصدار الفتوى؛ لتوقّف فهم الفقيه للحكم الشرعي و الاستنباط عليه، و لابدّ للفقيه أن يكون عارفاً بموضوع الحكم الشرعي على مستوى الخبرة، كما يلزم ذلك بالنسبة للحكم، و كما أنّ الطبيب كي يمكنه وصف الدواء المناسب للمريض لابدّ أن يشخّص حالة المريض بشكل دقيق من حيث العوارض و طريقة عمل الأعضاء و الأجهزة الداخلية، و بدون ذلك لا يمكنه التوصّل إلى النتيجة المناسبة... فالفقيه أيضاً يتوقّف وصوله إلى الحكم المطابق للواقع، و علاج الحالات و

---

١. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامی، ج٢، ص١١١٦ـ١١١٧.

المستجدّات في حياة الإنسان، و رفع مشكلاته الشرعيّة على التشخيص الصحيح لموضوع المسألة التي تواجهه، و لا يكون ما توصّل إليه هو حكم الله ما لم يشخّص الموضوع بشكل دقيق، بينما المقام الثاني و هو المتأخّر عن الحكم الشرعي فهو المرتبط بمقام العمل بالفتوى بعد صدورها وتمام الاستنباط، و توصّل الفقيه لمعرفة الحكم الشرعي، و هذا المقام لا يختصّ بالمقلّد فقط، بل يشمل حتى الفقيه، فإنّه أيضاً يحتاج إلى معرفة الموضوع و تشخيصه إذا أراد العمل و الامتثال حاله حال أيّ مكلّف.

و يتبيّن من ذلك أنّ ما هو شائع من أنّ تشخيص الموضوعات خارج عن عهدة الفقيه ليس دقيقاً، إلّا إذا كان يقصد به القسم الثاني و هو تشخيصه بعد معرفة الحكم وقصد الامتثال فإنّ الفقيه بما هو فقيه ليس من وظيفته تشخيص الموضوع، بل تشخيصه موكول إلى المكلّف و العرف لأنّ الفقيه أفتى بعد إحراز قيود الحكم، و معرفة كلّ ما يرتبط به من شروط، ثمّ تأتي وظيفة المكلّف الذي من المقرّر أن يعمل بالفتوى؛ إذ يلزمه إحراز الشروط و القيود التي يرتبط بها الحكم الذي استنبطه الفقيه، و هذا هو المقصود بكون الفقيه لا يعيّن المصداق و لا يشخّص الموضوع، و أنّ على المكلّف أن يقوم بذلك الدور.

و من هنا، فإنّ الكلام عن معرفة الموضوع الذي يؤدّي إلى معرفة الحكم الشرعي، و المؤثّر في الاستنباط و اكتشاف الحكم الشرعي يقصد به القسم الأوّل من المعرفة لأنّها هي المؤثّرة في الاستنباط دون المتأخّرة عنه.

الموضوعات المستنبطة و الموضوعات العرفية

الموضوعات المستنبطة هي التي يعود تشخيصها إلى المجتهد و يأخذها من الأدلّة الشرعيّة، و ربّما يكون بعضها حقائق شرعيّة، مثل مفهوم الصلاة و الصوم و الحجّ، ممّا كان لها معان لغويّة سابقة على المعاني الشرعيّة، فالصلاة لغةً بمعنى الدعاء، و لكنّ الشارع تصرّف في ذلك المعنى و جعلها حقيقةً شرعيّةً في الأذكار و الحركات الخاصّة،

و الصوم لغةً بمعنى مطلق الإمساك و جعله الشارع حقيقةً في الإمساك عن أشياء مخصوصة بالنيّة، و الحجّ لغةً مطلق القصد و استعمله الشارع في قصد بيت الله الحرام لإداء المناسك المعروفة شرعاً، و هذه المستنبطة الشرعيّة المحضة، كما أنّ المسافر لم يكن في اللغة و العرف محدّداً بقطع مسافة محدّدة و لكنّ الشارع حدّده بذلك، و جعل المسافة التي يصدق فيها السفر الشرعي، و تترتّب عليه الآثار من قبيل القصر و الإفطار هي ثمانية فراسخ، و منها ما كان ليس شرعيّاً محضاً كتشخيص أنّ الغناء هو الصوت المطرب، لا كل صوت اشتمل على ترجيع من غير طرب.

أمّا الموضوعات العرفيّة، فهي الموضوعات التي لم يتصرّف فيها الشارع، بل ترك أمر معرفتها و تشخيص مصاديقها إلى العرف، مثل إحياء الموات، قال السبزواري: «الإحياء ورد في الشرع مطلقاً من غير تعيين، فلابدّ فيه من الرجوع إلى العرف»[1] و مثله تعيين المنكر و المدّعي في رأي صاحب الجواهر قال: «و على كلّ حال، فالمرجع فيهما العرف على حسب غيرهما من الألفاظ التي لم تثبت لها حقيقة شرعيّة، و لا قرينة على إرادة معنى مجازي».[2]

و في تعيين المراد من السنة «و لابدّ في الضابط في تعريف السنة من الرجوع إلى العرف، كما هو الشأن في كلّ عنوان أخذ في الموضوع و لم يبيّنه الشارع».[3]

و في معنى الملكيّة و الماليّة و الملك و المال، قال النراقي في عوائده:

> و معنى الملكيّة و الماليّة و الملك و المال معنى عرفي أو لغوي لا يتوقّف معرفته على توقيف الشارع، و لا على دليل شرعي، بل يجب فيها الرجوع إلى العرف و اللغة، كما هو الشأن في سائر الألفاظ التي لم يثبت لها حقائق شرعيّة.[4]

---

١. محمّد باقر السبزواري، كفاية الأحكام، ص٢٤١.

٢. محمّد حسن الجواهري، جواهر الكلام، ج٤٠، ص٣٧١.

٣. محمّد صادق الروحاني، فقه الصادق، ج١٩، ص٤٠٣.

٤. أحمد النراقي، عوائد الأيام، ص٣٨.

تشخيص الفقيه للموضوعات

يتعامل الفقيه عند استنباط الحكم الشرعي مع الحكم و الموضوع معاً، و لابدّ من معرفته بكلّ منهما، فإنّ الاجتهاد في اصطلاح الفقهاء عبارة عن قوّة يتمكّن بها الفقيه التوصّل إلى معرفة الحكم الشرعي، و على الرغم من أنّ الوظيفة الأصليّة له هي استخراج الحكم الشرعي كالوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهة و النجاسة و الطهارة، و لكنّ تلك الأحكام رتّبت في الشريعة على موضوعات، و بدون المعرفة الدقيقة بموضوع الحكم لا يتيسّر الفهم التامّ للحكم، و لا نقصد بالموضوع هنا هو الموضوع الكلّي الذي رتّب الحكم عليه على نحو القضيّة الحقيقيّة و إن كان هذا ممّا يلزم معرفته، بل يقصد به مصاديق ذلك الموضوع الكلّي التي يصبح الحكم فعليّاً بتحقّقها في الخارج، فالمعروف هو أنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة على نحو القضيّة الحقيقيّة، و هي لبّاً قضايا شرطيّة أخذ الموضوع فيها مقدّر الوجود، بمعنى ثبوت الحكم الشرعي بتحقّق و فعليّة موضوعه المذكور في الدليل.

و توضيح ذلك أنّ الأحكام الشرعيّة كما قلنا منصبّة على موضوعات، و هذه الموضوعات أحياناً يبيّنها الشارع و تؤخذ من لسان الدليل و هي ما تسمّى بـ«الموضوعات المستنبطة» كالصلاة و الصوم و الخمس و الزكاة و نحوها، و هذه لا كلام في الرجوع إلى الشارع في معرفتها، فحال هذه الموضوعات حال الاحكام الثابتة لها في لزوم أخذها من المصادر الشرعيّة، وعليه، فمن وظائف الفقيه معرفة هذه المواضيع، كما عليه معرفة الحكم، و لكنّ موضوعات من قبيل الخمر و الأرض و المثلي و القيمي ممّا يسمّى بـ «الموضوعات غير المستنبطة» فليس من وظيفة الفقيه معرفته، فما دام الفقيه قد وجد في الأدلّة أنّ الحرمة رتّبت على الخمر، فهو لا يلزمه في مقام الاستنباط إلّا أن «يدقّق في أدلّة حرمة الخمر و نجاسة الكلب فيصل إلى نتيجة مفادها أنّ شرب الخمر حرام، و أنّ الكلب نجس، أمّا ما هو الكلب أو الخمر، فالعلم

بذلك أو الجهل لا ينفع أو يضرّ بالاستنباط»[١]، و لكنّ هذا لا يعني أنّه لا يلزمه معرفتها، بل المقصود أنّ معرفتها و تشخيصها لا يرتبط بمعرفة ذات الحكم الشرعي، بل أنّ تشخيصها يتمّ بصورة مستقلّة عن نفس الاستنباط و معرفة الحكم.

نعم، في هذا القسم من الأحكام يتساوى الفقيه و غيره في أنّه إذا صار محلّ ابتلاء فلابدّ من معرفتها و تشخيصها، و لكنّ هذا لا علاقة له بالاستنباط، بل يكون المجتهد في ذلك كسائر المكلّفين. و نخلّص من ذلك أنّ من الموضوعات ما يتصدّى الشارع لبيانها، و قد يكون السبب عدم وضوحها لدى العرف، أو كونها ممّا اخترعه الشارع و جعله من الحقائق الشرعيّة، فأصبح لها معان جديدة غير المعاني اللغويّة، و لم يطّلع العرف على المعنى الجديد، و في هذه الحالة يتصدّى الفقيه لبيان مراد الشارع منها، و أحياناً يوكّل الشارع فهم موضوعات الأحكام الشرعيّة إلى العرف، فيكون الفقيه فرداً من العرف يتوجّب عليه معرفة الموضوع لإسقاط التكليف عنه بعد ثبوت الحكم الشرعي على الموضوع المذكور. فما هو شائع من أنّ تشخيص الموضوع بيد المكلّف هو من الأخطاء الشائعة، بل الصحيح ما ذكرناه من التفصيل.

كما أنّ هناك من الأمور في مجال السياسة و الاجتماع و العلاقات الدوليّة ممّا يحتاج إلى خبرة و نظر ثاقب، و هي تستدعي وجود فقيه جريء و مطّلع، فإنّ ما يرتبط بالمصالح العامّة للمجتمع لايمكن أن يكون إلّا من وظيفته، و لا يصحّ إيكال ذلك إلى المكلّف، فعندما حرّم الشيرازي التنباكو و قال: «إنّ استعمال التتن اليوم بمنزلة المحاربة لإمام الزمان»، كان ذلك بعد تشخيصه للموضوع فقد شخّص أنّ الناس في تلك الظروف الخاصّة اذا استعملوا و انتفعوا من التنباكو، سيكون ذلك سبب قوّة الشركة الانكليزيّة و تقوية الكفر و إضعاف المسلمين، و لو كان الأمر موكولاً إلى الناس لقال: أيّها الناس إن شخّصتم أن ذلك العمل يضعّف المسلمين و يقوّي الكفر فلا يجوز لكم

---

١ . مجلّة نقد و نظر، السّنة الثانية، العدد الثاني، ص٢٨٢.

الانتفاع و إلّا يجوز، و لكنّه لم يفعل ذلك و إنّما شخّص بنفسه و أفتى، فالمكلّف ليس من وظيفته أن يشخّص أنّ الموضوع تغيّر فيتغيّر الحكم تبعاً لذلك، و تبرز أهمّيّة ذلك في زماننا، فمن الأهمّيّة بمكان التوفّر على المجتهد العالم بزمانه الخبير بمسائل عصره و أهمّها الخبرة و المعرفة بموضوعات الأحكام لكي تتناسب مع تلك الأحكام...حتى يستطيع أن يميّز ما هو في مصلحة المسلمين ممّا هو في ضررهم حتى يمكن الوثوق باجتهاده.

موارد تشخيص الفقيه لموضوع الحكم الشرعي

ظهر من الكلام السابق أنّ الفقيه يقع عليه في كثير من الاحيان مسألة تشخيص الموضوع، و قد تبيّن من طيّات الكلام أنّ مجاله هو الموضوعات المستنبطة و هي إمّا مخترعة من قبل الشارع بشكل خاصّ و لا دخل للعرف العامّ أو الخاصّ في ذلك، أي أنّ مفهومها مخترع من قبل الشارع....كالصلاة و الزكاة و الحجّ و الخمس و نحوها[1]، والفقيه الذي أوكل إليه تشخيص الموضوع في هذا المجال، يمثّل تشخيصه هذا بعداً من أبعاد عمليّة الاستنباط التي يقوم بها، و حيث إنّ الاختراع من قبل الشارع في باب العبادات أوسع منه في باب المعاملات كانت دائرة عمل الفقيه و تشخيصه للموضوعات فيها و تدخّله أكبر، و يكون على المقلّد اتّباع الفقيه فيما بيّنه من نصّ الشارع و ما تعبّد به.

أمّا باب المعاملات، فالغالب فيه التعليل عند بيان الأحكام و الاستناد إلى العرف العقلائي، و يرجع الفقيه في تشخيص الموضوعات إلى النصوص و الأدلّة الشرعيّة التي بيّنت الأحكام الشرعيّة ذاتها، فإنّها تكفّلت بيان هذا النوع من الموضوعات.

و إمّا أن تكون هذه الموضوعات عرفيّة لكنّها ليست من نوع العرف العامّ الذي

---

١ . فقه أهل البيت، السنّة التاسعة ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٤م، ص١٠٣.

يكون تشخيصه إلى المكلّف، فلو ورد في لسان الدليل حرمة الغناء و حلّيّة الحداء، فإنّ مفهوم الغناء و الحداء يشخّصه الفقيه، و لا يصحّ إيكال ذلك إلى المكلّف، و إيقاعه في الحيرة، بل لابدّ من تشخيص أنّه الصوت المطرب و إن لم يشتمل على الترجيع، أو خصوص ما اشتمل على الترجيع.

و إمّا أن تكون الموضوعات المستنبطة لغويّة، مثل كلمة «الصعيد» الواردة في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1]، فربّما يستظهر الفقيه أنّه مطلق وجه الأرض و يبقى على العرف و المكلّف تحديد أنّ المصداق الفلاني مصداق للأرض أم لا، فلو ذهب الفقيه في المورد السابق إلى أنّ الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع «يكون تحديد مفهوم الترجيع أو الطرب من الموضوعات العرفية المحضة لا المستنبطة».[2]

و لذلك فالتقليد في الموضوعات الصرفة غير جائز، قال السيّد الخوئي:

> لا ينبغي التوقّف في عدم جواز التقليد في الموضوعات الصرفة؛ لأنّ تطبيق الكبريات على صغرياتها خارج عن وظائف المجتهد حتى يتبع فيها رأيه ونظره، فإنّ التطبيقات أمور حسّيّة و المجتهد و المقلّد فيها سواء، بل قد يكون العامي أعرف في التطبيقات من المجتهد، فلا يجب على المقلد أن يتابع المجتهد في مثلها، نعم إذا أخبر المجتهد عن كون المائع المعيّن خمراً أو عن إصابة النجس له و كان إخباره إخباراً حسّيّاً جاز الاعتماد على إخباره، إلّا أنّه لا من باب التقليد، بل لما هو الصحيح من حجّيّة خبر الثقة في الموضوعات الخارجيّة، و من ثمّ وجب قبول خبره على جميع المكلّفين و إن لم يكونوا مقلّدين له كسائر المجتهدين.[3]

و قال في موضع آخر:

> الصحيح وجوب التقليد في الموضوعات المستنبطة الأعمّ من الشرعيّة وغيرها؛ وذلك

---

١ . النساء:٤٣.

٢ . فقه أهل البيت، السنة التاسعة ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٤ م، ص١٠٥.

٣ . أبو القاسم الخوئي، الاجتهاد و التقليد، ص٤١٢.

لأنّ الشكّ فيها بعينه الشكّ في الأحكام، ومن الظاهر أنّ المرجع في الأحكام الشرعيّة المترتّبة على تلك الموضوعات المستنبطة هو المجتهد، فالرجوع فيها إليه عبارة أخرى عن الرجوع إليه في الأحكام المترتّبة عليها.[1]

و يقصد بالموضوعات المستنبطة غير الشرعيّة ـ كما ذكر هو ـ الموضوعات العرفيّة و اللغويّة، كما لو بنى المجتهد على أنّ الغناء هو الصوت المطرب، لا ما اشتمل على الترجيع من غير طرب، فهل يجب على العامي أن يقلّده فيهما.

و ذهب السيّد اليزدي في العروة إلى أنّ التقليد مختصّ بالموضوعات المستنبطة الشرعيّة، أمّا المستنبطة العرفيّة و اللغويّة، فيترك تشخيصها إلى المكلّف، قال﴿ره﴾:

محلّ التقليد و مورده هو الأحكام الفرعيّة العمليّة فلا يجري في أصول الدين و في مسائل أصول الفقه و لا في مبادئ الاستنباط من النحو و الصرف و نحوهما، و لا في الموضوعات المستنبطة العرفيّة أو اللغويّة، و لا في الموضوعات الصرفة، فلو شكّ المقلّد في مائع أنّه خمر أو خلّ مثلاً و قال المجتهد: إنّه خمر، لا يجوز له تقليده. نعم، من حيث إنّه مخبر عادل يقبل قوله كما في إخبار العامي العادل و هكذا... و أمّا الموضوعات المستنبطة الشرعيّة كالصلاة و الصوم و نحوهما، فيجزي التقليد فيها، كالأحكام العمليّة.[2]

و قسّم السيّد الحكيم الموضوعات ـ أعمّ من المستنبطة الشرعيّة و العرفيّة و اللغويّة ـ إلى قسمين: واضح، و غير واضح، و خصّ ما يحتاج إلى التقليد بغير الواضح في كلّ منها، قال:

الأوّل: من كلّ منهما لا يحتاج إلى تقليد؛ لوضوحه لدى العامي، فلا معنى لحجّيّة رأي المجتهد فيه، و الثاني: من كلّ منهما محتاج إلى التقليد؛ لعموم أدلّته، كالصلاة، و الصيام، و الصعيد، و الغناء، و الإناء، و الجذع، و الثناء و نحوهما.[3]

---

١ . المصدر، ص ٤١٢ـ٤١٣.

٢ . كاظم اليزدي، العروة الوثقى، ج ١، ص ٢٤ـ٢٥.

٣ . محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ١٠٥.

موارد الرجوع إلى العرف أو المكلّف في تشخيص موضوع الحكم الشرعي

المعروف أنّ الموضوعات الخارجيّة يرجع أمر تشخيصها إلى االعرف، و يقصد بها ما ليس لها حقيقة شرعيّة[1]، «فليس من شأن الفقيه رفع الإشكال و الإجمال في الموضوعات الخارجيّة المحضة»[2]، و معنى ذلك أنّ: «تشخيص الموضوعات بيد المكلّف، فلا يجب عليه اتّباع تشخيص مجتهده إلّا إذا إطمأنّ به».[3]

و ذكر بعضهم أنّ الرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمس التي يبنى عليها الفقه، و أشار إلى موارد ممّا يرجع فيه إلى العرف:

فمنها: الرجوع إلى العرف في معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافيّة، كصغر ضبّة الفضّة وكبرها، وغالب الكثافة في اللحية ونادرها، وقرب منزله وبعده، وكثرة فعل أو كلام وقلّته في الصلاة، ومقابلاً بعوض في البيع، وعيناً، وثمن مثل، ومهر مثل، وكفء نكاح، ومؤونة، ونفقة، وكسوة، وسكنى، وما يليق بحال الشخص من ذلك.

ومنها: الرجوع إليه في المقادير كالحيض والطهر، وأكثر مدّة الحمل، وسنن اليأس.

ومنها: الرجوع إليه في فعل غير منضبط يترتّب عليه الأحكام، كإحياء الموات، والإذن في الضيافة ودخول بيت قريب وتبسّط مع صديق وما يعدّ قبضاً وإيداعاً وهديّةً وغصباً وحفظ وديعة وانتفاعاً بعارية.

ومنها: الرجوع إليه في أمر مخصّص، كألفاظ الأيمان، وفي الوقف، والوصيّة، والتفويض، ومقادير المكاييل والموازين والنقود وغير ذلك.[4]

و يرشد إلى حجّيّة الرجوع إلى العرف في الموضوعات المحضة ما ورد عن

---

١ . رضا الهمداني، مصباح الفقيه، ج ١، ص٥٣.

٢ . محمّد عليّ الأبطحي، رسالة في ثبوت الهلال، ص٧٢.

٣ . عليّ الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ج ١، ص٦.

٤ . أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٤، ص٣٣٨.

الصادق عليه السلام في معرفة المواقيت قال: «يجزيك إذا لم تعرف العقيق أن تسأل الناس والأعراب عن ذلك».[١]

و من ذلك الرجوع إلى العرف الخاصّ، فيعتمد «الظنّ الحاصل من أهل الخبرة في تشخيصها سواء كان الشكّ في مفهوم الموضوعات أو في مصاديقها، فانّ المرجع في ذلك العرف الخاصّ، كما عليه بناء العقلاء في معرفة ما يتعلّق به أغراضهم من ذلك، ومنه الظنون الرجاليّة والحاصل من قول اللغويّين».[٢]

أقسام التغيّر في الموضوع

الأوّل: التغيّر الماهوي

و يراد بالتغيّر الماهوي هو تحوّل الموضوع إلى موضوع آخر يختلف عنه تماماً بحيث يسلب عنه الاسم السابق، و التغيّر من هذا القبيل قد يكون في الأشياء الطبيعيّة، و قد يكون في الظواهر التي يمارسها المجتمع، و التي تعدّ من الأعراف والممارسات الاجتماعيّة، فتبدّل الخمر إلى خلّ بأسباب طبيعيّة يلزم منه بطبيعة الحال تغيّر في الحكم الشرعي، لأنّ الحكم الشرعي لكلّ من الخمر و الخلّ مختلف شرعاً، فالأوّل: حكمه الحرمة، و الثاني: حكمه الحلّيّة، و هذا القسم من التغيّر الماهوي لا يرتبط بتأثير الزمان و المكان.

و القسم الآخر من التغيير الماهوي للموضوع هو التغيير الناشئ من تغيير في الروابط الاجتماعيّة، و المعروف أنّ كثيراً من موضوعات الأحكام عرفيّة و هي عبارة عن ظواهر نشأت في أحضان العرف الاجتماعي، و العرف هو الذي يحدّد مفهومها سعة و ضيقاً، و ما دامت كذلك فمفهومها يتغيّر بتغيّر العرف الذي أنشأها و مارسها، و ساهم في تحديد أبعادها و تشكيل مفهومها، و بما أنّ الأحكام الشرعيّة ـ كما ذكرنا ـ تنصبّ

---

١. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١١، ص٣١٦.

٢. محمّد عليّ الأبطحي، رسالة في ثبوت الهلال، ص٧٢.

على تلك الموضوعات العرفيّة، فيكون الحكم الشرعي رهن تلك الموضوعات، فإذا حصل تغيّر فيها فيتغيّر هو تبعاً لما يطرأ عليها من تغييرات ممّا يكون سببه التحوّل في السيرة الاجتماعيّة، فالحكم الشرعي الذي ثبت لموضوع عرفي في صدر الإسلام مثلاً، لابدّ أن ينظر إليه من زاوية درك الناس له في ذلك الزمان، و لا يصحّ استنساخه لمجتمعات أخرى تطوّر فيها مفهوم الموضوع و الظاهرة، و صار يفهم منه شيء متفاوت، أو صار يمارس بغرض غير الغرض السابق، سواء زال الغرض السابق، أو لم يزل لكنّ الموضوع لم يلحظ فيه ذلك الغرض لو كان محضوراً شرعاً، كما هو الحال في لعبة الشطرنج التي كانت متمحّضة في القمارّية، و صارت اليوم تمارس كرياضة فكريّة، و إن لم تنتف الممارسة بالغرض السابق.

و من الظواهر الاجتماعيّة التي نشأت في المجتمعات، و لم يكن للشارع دخل في تكوينها، موضوع النقد الذي اخترعة الإنسان لحاجته إلى تسهيل عمليّة التبادل، و وضع قيم الأمتعة و السلع، و قد مرّ النقد بتطوّرات على مرّ الزمن، و لابدّ من ملاحظة المقطع الزماني الذي صدر فيه النصّ في الأحكام التي ترتبط بالمال و النقد، فربّما يكون الحكم الشرعي خاصّاً بالنقد بكيفيّته و ماهيّته التي كانت في زمان الصدور، فإنّ أحكاماً مثل الربا و الزكاة و غيرها ممّا يرتبط بالمال و النقد، ينبغي ملاحظة ماهية الموضوع الذي انصبّ عليه الحكم، و لا يصحّ التعميم مع تغيّر ماهيّة الموضوع، ففي زمان صدور النصّ كان النقد المتعامل به هو الذهب و الفضّة، فكان هذان النقدان وسيلة للتبادل، و تعيين قيم السلع، و يمثّلان القدرة الشرائيّة للفرد، و في نفس الوقت كان يحمل قيمة حقيقيّة و ذاتيّة و ليست اعتباريّة ناشئة من جعل الدولة له و سيلة للتبادل و المعاوضة، و لكنّ النقد تطوّر اليوم إلى نوع آخر يختلف ماهية عن السابق، فاستحدثت الأوراق النقديّة من غير النقدين (الذهب و الفضة) و التي صارت لها قيمة بالاعتبار الذي أضفته الدولة عليها، و ليس لها قيمة وراء ذلك الاعتبار وإن كان رصيد الدول من الذهب يؤثّر في قيم و اعتبار تلك العملات، فالنقد الرائج اليوم يحمل صفة اعتباريّة

فقط، لا قيمة ذاتيّة رغم أنّه يشارك النقد القديم و هو الذهب و الفضّة في كونه وسيلة للتبادل و المعاوضة، بالإضافة إلى أنّه يمثّل قدرة الفرد الشرائيّة، و تعتمده الدولة في التحكّم في السوق.

و السؤال الذي يطرح: أنّ هذا التبدّل الماهوي في هكذا موضوعات ألّا يؤثّر في تغيّر الأحكام؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال وظيفة الفقيه، و القاعدة تقتضي أنّ تغيّر الموضوع يؤثّر في تغيّر الحكم إلّا أن يدلّ الدليل على ثبوت مثل الحكم السابق للموضوع الجديد.

الثاني: التغيّر في طرز الانتفاع بالموضوع

قد لا يكون هناك تغيّر ماهوي في الموضوع، و لكنّ يحصل تغيّر في كيفيّة الانتفاع بالموضوع إمّا بالتوسّع في الانتفاع بحدوث فرد آخر من الانتفاع لم يكن في السابق مع احتفاظ الموضوع بالانتفاع السابق، و أحياناً يكون التبدّل في الانتفاع بالموضوع كلّيّاً بحيث لا يبقى محلّ للانتفاع بالموضوع بالشكل السابق، و المثال على ذلك هو الانتفاع بالدم الذي كان يبحث فيه من جهة جواز بيعه و شرائه، فلم يكن للدم في الزمان السابق نفع إلّا الشرب و شرب الدم حرام لجهة نجاسته؛ و لذلك ذهب الفقهاء إلى حرمة و بطلان بيع الدم، فقال العلّامة: «بيع الدم وشراؤه حرام إجماعاً؛ لنجاسته وعدم الانتفاع به».[1]

و ذهب البعض إلى أنّ المقصود بالحرمة هي الحرمة الوضعيّة خاصّة؛ مستفيداً ذلك من التعليل بعدم الانتفاع[2]، و على كلّ حال، فإنّ موضوع الحرمة هو عدم الانتفاع، أمّا في الزمان المعاصر، فقد صار للدم منفعة عقلائيّة كنقله إلى جسد المريض المحتاج إليه، و هذا النوع من الانتفاع لا دليل على حرمته؛ لانصراف أدلّة حرمة الانتفاع بالدم

---

١ . الحسن بن يوسف الحلّي، نهاية الإحكام، ج٢، ص٤٦٣.

٢ . روح الله الخميني، المكاسب المحرمة، ج١، ص١٩.

إلى الانتفاع المعروف في ذلك الزمان و هو الشرب و «لم يكن في تلك الأعصار للدم نفع غير الأكل، فالتحريم منصرف إليه...فلا شبهة في قصور الأدلّة عن إثبات حرمة سائر الانتفاعات من الدم...فالأشبه جواز بيعه إذا كان له نفع عقلائي في هذا العصر».[١]
ومعنى ذلك أنّ بيع الدم في الزمان السابق كان من مصاديق بيع ما لانفع له فيحرم مع الأخذ في الاعتبار أنّ وجود النفع غير المحضور من قبل الشارع كعدمه، و لكنّ مرور الزمان أحدث نفعاً معتبراً و مهمّاً، فصار من مصاديق ما له نفع محلّل، فصحّ بيعه و شراؤه، هذا بالإضافة إلى أنّ التقدّم العلمي و وسائله المتطوّرة جعل عمليّة نقل الدم إلى جسم المريض خالية من الأخطار الجانبيّة كالتلوّث و السراية، فإن كان التحريم لمثل تلك الأسباب و نحوها معقولاً، فلا مبرّر له بعد انتفائها. و على هذا، فإنّ طريقة الانتفاع من الدم تغيّرت بشكل أساسي و تبدّل الانتفاع به بالشكل المحرّم إلى انتفاع محلّل مناسب و عقلائي.

أسباب تبدّل الموضوع

من الأمور التي توجب التبدّل في الموضوع: التزاحم «عروض أحد العناوين الثانويّة»، «تغيّر ملاك الحكم»، «تغيّر العرف».

١. التزاحم بين الأهمّ و المهمّ

يقع التزاحم أحياناً بين حكمين لا ارتباط بينهما أصلاً، و لكنّ اتّفق أنّ أحد الحكمين تزامن حدوثه مع حدوث الحكم الآخر، و لايمكن امتثالهما معاً، فالتزاحم بينهما في مقام الامتثال و العمل دون التشريع، و مثّلوا لذلك بوجوب إزالة النجاسة من المسجد التي تزاحم وجوب الإتيان بالصلاة في ضيق الوقت، و أيضاً مثّلوا له بوجوب انقاذ

---

١. المصدر، ص٣٨.

الغريق الذي يلازم اجتياز الأرض المغصوبة المحكوم بالحرمة، فهاهنا حكمان لموضوعين متفاوتين اجتمعا اتّفاقاً في حالة خاصّة و نشأ من ذلك حرج و إشكال على المكلّف في مقام الامتثال، و هنا حكم الفقهاء استناداً إلى حكم العقل بوجوب الإتيان بالأهمّ و ترك المهمّ، فإذا شخّص أهمّيّة الصلاة في المثال الأوّل، و انقاذ الغريق في المثال الثاني، فيسقط وجوب الإزالة في الأوّل، و حرمة اجتياز الأرض المغصوبة في الثاني، كلّ ذلك إنّما نشأ من أنّ الأهمّيّة سبّبت تحوّلاً في موضوع الأهمّ جعلته مقدّماً على الآخر.

فالحكم الشرعي في حالة الابتلاء بالمزاحم الأهمّ في ظرف الزمان و المكان يرتفع لصالح الحكم الأكثر أهمّيّةً، و من الواضح أنّ الأهمّيّة، و بالتالي المزاحمة تعدّ من الظروف الطارئة المتأثّرة بالزمان و المكان، و بزوال تلك الأهمّيّة و ارتفاع الحالة الطارئة يرتفع التقديم بذلك؛ لأنّه نشأ من أسبابه الخاصّة.

٢. العناوين الثانويّة

و مثل ذلك ما يقال في وظيفة العناوين الثانويّة كقاعدة لاضرر، و قاعدة لاحرج، و غيرهما من العناوين الثانويّة، التي تعرض على مواضيع العناوين الأوّليّة فتغيّرها، و يحلّ محلّ الحكم الأوّلي حكم آخر يسمّى بالحكم الثانوي، و كيف ما يقال في الجمع بين أدلّة الأحكام الأوّليّة و أدلّة الأحكام الثانويّة، سواء قيل بالتخصيص أو الحكومة، فإن النتيجة تقدّم الحكم الثانوي، لتبدّل موضوع الحكم الأوّلي و تحوّله إلى الموضوع الأوّل المقيّد بعنوان الضرر مثلاً، و هذا في الواقع موضوع جديد غير الموضوع الأوّل؛ و لذلك يستدعي حكماً آخر.

و العناوين الثانويّة تشمل العبادات و المعاملات معاً، فتغيّر الحكم الشرعي المصاحب لأحدها، ففي مجال الطهارة الحكم الأوّلي هو وجوب الطهارة المائيّة، لكنّ هذا الحكم يتغيّر بتغيّر الموضوع بعد عروض الضرر إلى الطهارة الترابيّة، أي التيمّم، و

كذلك الصوم إذا صار مضرّاً بالإنسان الصائم، و في الجملة أنّ قاعدة العناوين الثانويّة أو التزاحم بين الأهمّ و المهمّ ـ بناء على كونهما قاعدتين مختلفتين ـ سوف تحلّ لنا كثيراً من العقد و المشاكل و المسائل المستحدثة من قبيل لمس الأجنبي للأجنبيّة في حالات العلاج، و فرض الانحصار أو بدونه، أو تشريح جسد المسلم الميّت لمعرفة سبب الجناية، أو لمعرفة موته عن جناية أو لا، و للزمان و المكان في كلّ ذلك الأثر الكبير، كما هو واضح.

٣. تغيّر ملاك الحكم

مرّ علينا في بحوث سابقة أنّ الشيعة و المعتزلة وهم الذين يسمّون بالعدليّة ذهبوا إلى أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح و المفاسد، خلافاً للأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ المصالح و المفاسد و الحسن و القبح متأخّر عن حكم الشارع، و بناء على ما هو الحقّ، فإنّ الشارع متى ما شرّع حكماً فنكتشف أنّ من ورائه ملاكاً و مصلحة أو مفسدة، و لا يمكن أن يشرّع حكماً من دون ملاك.

و قد جاء في علل الشرائع: «جاءني كتابك تذكر أنّ بعض أهل القبلة يزعم أن الله تبارك و تعالى لم يحلّ شيئاً و لم يحرّمه لعلّة أكثر من التعبّد لعباده بذلك قد ضلّ من قال ذلك ضلالاً بعيداً، و خسر خسراناً مبيناً.... إنّا وجدنا كلّ ما أحلّه الله تبارك و تعالى ففيه صلاح العباد و بقاؤهم، و لهم إليه الحاجة، و لا يستغنون عنها، و وجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه، و وجدناه مفسداً داعياً إلى الفناء و الهلاك».[1]

و يعتبر ملاك الحكم بمنزلة العلّة للحكم، و في الموارد التي يكون الحكم معلّلاً، أو تكتشف العلّة بشكل قطعي، يكون موضوع الحكم هو العلّة، و لذلك إذا انتفى الملاك في مورد انتفى الحكم كذلك؛ لأنّ الحكم تابع لموضوعه، و للملاك أهمّيّة بالغة في الحكم

---

١ . محمّد بن عليّ الصدوق، علل الشرايع، ص٥٩٢، ح٤٣.

الشرعي من جهة أنّها توسّع أو تضيّق، و من أمثلة انتفاء الحكم بانتفاء العلّة: الترخيص في ترك الخضاب في زمان عليّ عليه السلام بعد أمر النبيّ صلى الله عليه وآله به، و قد استند عليّ عليه السلام في الترخيص في الترك إلى علّة الحكم، و هي إظهار قوّة المسلمين و فتوّتهم حتى لا يطمع بهم اليهود، و هذه العلّة قد انتفت في زمانه؛ لكثرة المسلمين بسبب دخول أقوام كثيرة في الإسلام، فزال الضعف إلى القوّة، و في هذه الحالة يكون هذا من قبيل الاجتهاد المستند إلى النصّ، و هذا الاجتهاد حجّة بخلاف المقابل للنصّ من قبيل تحريم المتعة التي كانت حلالاً زمان النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لأنّ التحريم جاء في هذه الحالة من خارج النصّ، و هو غير ما أُستفيد من نصّ الأمر بالخضاب؛ لأنّ الترخيص فيه في الزمان الآخر اكتشف من داخل النصّ، و يرى الشيخ محمّد مهدي شمس الدين أنّ إبطال سهم المؤلّفة قلوبهم و إن كان فيه هجر للنصّ، إلّا أنّه يختلف عن هجره في نصّ المتعة؛ لأنّه كما يرى ليس اجتهاداً في مقابل النصّ حيث يعلّل صاحب الاجتهاد إلغاء سهم المؤلّفة قلوبهم بذات التعليل في مسألة الخضاب و هو «أنّ سهم المؤلّفة قلوبهم شرّع حين كان الإسلام ضعيفاً، و اليوم قد أصبح قويّاً، فهذا الاجتهاد ـ و الكلام للشيخ شمس الدين ـ اجتهاد في النصّ، و ليس في مقابله، فهو من قبيل الضرورة التي تلغي الوضوء و توجب التيمّم، فهذا الاجتهاد صحيح مادام من داخل النصّ، الذي يعني اكتشاف خصوصيّة فيه تخرجه عن الانطباق في الزمان اللاحق، و من ثمّ يتعامل مع قاعدة تشريعيّة أخرى، كما هو الحال في الانتقال من الوضوء أو الطهارة المائيّة إلى التيمّم أو الطهارة الترابيّة».[1]

٤. تغيّرالعرف

العرف لغةً: ضدّ المنكر، و العرف ضدّ النكر[2]، و عرّفه الأمر: أعلمه إيّاه[3]، و التعريف:

---

١ . د. زينب إبراهيم شوربا، نحو فهم معاصر للاجتهاد، ص٤٩ـ٤٨.

٢ . جمال الدين محمّد بن منظور، لسان العرب، ج٩، ص٢٣٩، «عرف».

٣ . المصدر، ص٢٣٦.

الإعلام، و تعارف القوم: عرف بعضهم بعضاً[١]، و العرف: كلّ عال مرتفع.[٢] و المعروف: الوجه؛ لأنّ الإنسان يعرف به....[٣]

و أمّا في الاصطلاح، فقد عرّف بأنّه «ما اعتاده الناس و ساروا عليه في شؤون حياتهم»[٤]، و عرّفه عبد الوهّاب خلاف بأنّه: «ما تعارفه الناس و ساروا عليه من قول أو فعل أو ترك، و يسمّى بالعادة»[٥]، و اختار في الأصول العامة هذا التعريف.[٦]

و على كلّ حال، فالمهمّ صرف الكلام إلى تأثيره في الحكم و الموضوع، و بالنتيجة في استنباط الحكم الشرعي.

٥ . تغيّر الفتوى بتغيّر العرف

من المعروف بين الفقهاء أنّ هناك أحكاماً شرعيّة موضوعاتها عناوين يعيّن العرف مصاديقها، و لأجل ذلك تكون الأعراف في المجتمعات المختلفة سبباً لثبوت أحكام خاصّة تختلف عن الأحكام الثابتة في مجتمعات أخرى؛ لأنّ الأعراف تكون سبباً في تغيير الحكم الشرعي، و بسبب اختلافها و تنوّعها من مجتمع إلى آخر، فقد يكون أمر من الأمور من أعراف مجتمع معيّن، و لكنّه ليس عرفيّاً في مجتمع آخر، بل قد يكون مختلفاً في مجتمع واحد بالنسبة إلى زمانين متقاربين أو متباعدين، فيكون عرف في زمان، و ليس كذلك في زمان آخر، فالعرف لا يكون ثابتاً و على نمط واحد في الأزمان و الأمكنة المختلفة، بل هو متغيّر و متحرّك حسب اقتضاء الزمان و المكان، و تبعاً لذلك فلا تبقى الفتوى ثابتة على منوال واحد، بل تكون متغيّرة باستمرار؛ و لأجل

١ . المصدر، ص٢٣٧.
٢ . المصدر، ص٢٤١.
٣ . المصدر، ص٢٣٨.
٤ . عبد العزيز الخياط، نظرية العرف، ص٩٩.
٥ . عبد الوهّاب خلاف، علم أصول الفقه، ص٨٩.
٦ . محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة، ص٤١٩.

ذلك اشتهر بين الفقهاء تعبير «تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان»، و من المعاصرين ذكر الشهيد الصدر في الفتاوى الواضحة ضرورة مراعاة العرف في الأحكام التي ترتبط به على الرغم من كون الأحكام الشرعيّة ثابتة، لكن حيث إنّ التطبيق يتبع الظروف المتغيّرة، و نحتاج إلى تشخيص الحكم الشرعي الذي يلائم ظرفه الخاصّ، فلابدّ من مراعاة التغيّرات التي تحصل في ظرف الزمان و الناشئة من تغيّر العرف، ثمّ ذكر مثالاً على ذلك الشرط الضمني في العقد و الذي يتفاوت في الأزمان المختلفة، فيكون شرطاً في زمان و لا يكون كذلك في زمان آخر.[1]

و يعتبر تشخيص العرف و أثره في الأحكام الشرعيّة من أهمّ وظائف الفقيه، و لا شكّ بأنّ وظيفة الفقيه هذه وظيفة شاقّة، و لا ينبغي تسمية كلّ أحد فقيهاً، فالفقيه لا ينحصر عمله في استخراج الحكم من النصوص المتوفّرة في الروايات، بل إنّ من وظائفه المهمّة أن يدرّس العلاقات المعاصرة، و ما استجدّ على الساحة العالميّة من ارتباطات و تنظيمات، و يسعى جاهداً لتشخيص ماهيّتها و موضوعاتها ليبحث عن الحكم المناسب لها، و عليه أن يعرف نوعيّة العلاقات الموجودة في مجال التجارة العالميّة و ضوابطها ليرى أنّ القواعد الشرعيّة الكلّيّة في باب المعاملات مثل: ﴿**أحل الله البيع**﴾ أو ﴿**تجارة عن تراض**﴾ أو ﴿**أوفوا بالعقود**﴾ و «الناس مسلّطون على أموالهم» هل تتنافي مع العرف المعمول فى تلك المعاملات؟... إنّ الفقيه موظّف من قبل الشارع أن يدفع الظلم و التعدّي عن المجتمع، و هذا يرتبط بالتشخيص الصحيح للعرف المعمول به في العلاقات المعاصرة في المعاملات، و لا يصحّ أن يعتمد على فتاوى مرّ عليها مئات من السنين و إن كانت مطابقة لغرض الشارع في وقتها، فينبغي عليه أن يلاحظ عرف زمانه، و مدى انطباقه مع القواعد الشرعيّة الكلّيّة. فالفقيه الذي يفتي في هذا الزمان طبقاً لفتاوى العلّامة الحلّي أو الشيخ الطوسي و الذين أفتوا طبقاً لعرف زمانهم و

---

١. محمّد باقرالصدر، الفتاوى الواضحة، ص٧.

مقتضياته، مثل هذا الفقيه يعدّ مقلّداً و ليس فقيهاً، فإنّ عرف الزمان و المكان له تمام الأثر في الفتوى، و هذا الكلام يقال أيضاً بالنسبة للأحكام التي ترتبط بالأفراد، أو ما يسمّى بالأحكام الخصوصيّة، فإنّ الموضوعات إذا تغيّرت على أثر تغيير الزمان و المكان، فا لحكم سوف يتغيّر قطعاً، فمن الممكن أن يكون لشيء ما وفقاً لظروف و شروط معيّنة حكم يناسبه، كأن يكون مستحبّاً أو مباحاً فيصبح اليوم مكروهاً أو حراماً، و يمكنك أن تجري هذا الكلام بالنسبة للمستقبل... إنّ سبب تغيّر الأحكام هو أنّ حكمها كان خاضعاً لظروف و شروط معيّنة متناسبة مع عرف ذلك الزمان، و لكنّ التغيّرات التي طرأت على العرف و المجتمع بمرور الزمان اكسبت الموضوع خصوصيات أخرى، بمعنى أنّ خصوصيات الموضوع قد تغيّرت بمرور الزمان و قهراً تستدعي حكماً آخر، فمثلاً «تغيّر حكم حرمة التشبّه بالكفّار يدخل في باب تغيّر الموضوع أو تغيّر العرف في مسألة اللباس»[1]، و لكنّ هذا العنوان زال، و من الطبيعي أن يتغيّر الموضوع تبعاً و قهراً يتغيّر الحكم، و يمكن أن يشمل هذا الكلام لحكم التماثيل و الشطرنج و الموسيقي... و نستطيع أن نستنتج أنّ الحكم لا يتغيّر ابتداء، بل تغيّره يكون تابعاً لتغيّر قيود و شروط الموضوع، و هذا الأمر ذاته يقال بالنسبة لنوع الحكومة «فإنّ الإسلام لم يشخّص أنّ الحكومة هل ينبغي أن تكون جمهوريّة أو ملوكيّة و غير ذلك، و لكنّه وضع ضوابط و مقرّرات كلّيّة أمر بمراعاتها من قبل الحاكم، و هي عبارة عن ثلاثة أمور: رعاية المصالح العامّة، و تأمين العدالة، و عدم تضييع أهداف و مقاصد الشارع المقدّس».[2]

تطبيق من كتاب القواعد و الفوائد

يطرح الشهيد الأوّل في كتاب القواعد و الفوائد بحثاً بعنوان تغيّر الأحكام بتغيّر

---

١ . الحياة الطيبة، الكتاب الثاني، ص٥٨ .

٢ . مجلة نقد و نظر (السنة الثانية، العدد الخامس)، ص٣٦

الأعراف و العادات[١]، و يتحدّث فيه عن نفقه الزوجة و اختلافها في الأزمنة و الأمكنة المختلفة بسبب اختلاف عادات الناس و أعرافهم، و سبب ذلك هو أنّ الإسلام لم يحدّد النفقة بمقدار ثابت دائماً، بل ترك ذلك مرناً يتّبع الحاجة في الأزمان و الظروف المختلفة، و ما ربّما يذكر من تعيين قدره في بعض الروايات، فلابدّ و أن يكون ذلك التقدير متناسباً مع الحاجات في زمان صدور الرواية، و معنى ذلك أنّه ليس تحديداً كلّيّاً و حكماً أبديّاً... و من جملة الأمور الذي ذكرها هو اختلاف الزوجين في قدر المهر بعد الدخول، و تتضمّن الرواية تقديم قول الزوج باعتبار أنّ قوله يوافق الأصل، و من المعروف في باب الدعاوي أنّ هناك ضابطة لتشخيص المدّعي من المنكر و هو أنّ المنكر هو من يوافق قوله الأصل أو الظاهر، كما أنّ المدّعي بخلاف ذلك، و هذه الضابطة إذا طبقّت في هذا المقام، فإنّ الأصل سيكون بجانب الزوج، و لذلك فهو منكر باعتبار أنّ الأصل هو دفع الزوج المهر و أنّ الدخول بالزوجة إنّما حصل بعد دفع المهر.

يقول الشهيدؒ معلّلاً تقديم قول الزوج أنّ السبب هو عادة ذلك الزمان (زمان صدور الرواية) في دفع المهر قبل الدخول، و يذكر الشهيد أنّ العرف في زمانه يغاير عرف زمان الرواية؛ و لذلك يقدّم قول الزوجة.

و توضيح هذا المطلب: أنّه ورد في الرواية أنّه في حالة اختلاف الزوجين في مقدار المهر بعد الدخول، فإنّ القول قول الزوج، فهل هذا الحكم الوارد في الرواية حكم كلّي صادق في جميع الموارد، أو أنّ هذا من باب تطبيق الحكم الكلّي على بعض مصاديقه العرفيّة؟ و لتوضيح ذلك القول ذكر الفقهاء أنّه عند النزاع فإنّ من يلزمه البيّنة هو المدّعي و من يجب عليه اليمين هو المنكر، و لكن كيف يمكن تشخيص المدّعي من المنكر في الدعاوي؟

ذكروا أنّ هناك طرقاً لتشخيص المدّعي من المنكر حتى يلزم المدّعي بالبيّنة و

---

١. محمّد بن مكّي العاملي، القواعد و الفوائد، ج ١، ص ١٥١ـ١٥٢.

المنكر اليمين، و هو أنّ «المدّعي هو الذي يترك لو ترك الخصومة، و هو المعبّر عنه بأنّه الذي يخلّي و سكوته. و قيل: هو من يخالف قوله الأصل أو الظاهر، و المنكر مقابله في الجميع»[١]... و في المقام إذا حصل الاختلاف بعد الدخول فادّعت المرأة عدم دفع الزوج للمهر و ادّعى الزوج دفعها، ففي زمان الرواية حيث إنّ العادة أنّ الزوج يدفع المهر قبل الدخول تكون دعواه دفع المهر موافقة للأصل، و كذا الظاهر فهو إذاً منكر، و يكون القول قوله، و معنى ذلك أنّ البيّنة تكون على الزوجة؛ لدعواها عدم دفع الزوج للمهر، و هذه الدعوى مخالفة للظاهر في عرف ذلك الزمان من سبق دفع المهر على الدخول. فبناء على كون المدّعي ـ هو من يخالف قوله الأصل أو الظاهر، تعتبر المرأة مدّعية و الرجل منكراً فتكون البيّنة على المرأة و اليمين على الرجل، و بناء على ذلك يتبيّن جواب ما ذكرناه في بدايه الكلام من أنّ ما ذكرته الرواية من أنّ القول قول الرجل، و أنّ المرأة عليها البيّنة، هو من باب تطبيق الحكم الكلّي على مصاديقه، و ليس هو الحكم الكلّي في جميع الأحوال؛ إذ قد يكون في زمان معيّن المدّعي في هذه المسألة هو المرأة و عليها البيّنة، كما هو الحال في زمان الرواية؛ لأنّ العرف هو تقديم المهر على الدخول فقولها مخالف لظاهر العرف، و قد يختلف ذلك إذا تغيّر العرف في زمان آخر و صار دفع المهر للزوجة متأخّراً عن الدخول، فلا يصدق على المرأة أنّها مدّعية، فلا يجب عليها البيّنة، بل البيّنة تجب على الرجل؛ لعدم اعتضاد قوله بالظاهر، و تأييد الظاهر لقولها....

و يمكن تقريب ذلك بشكل آخر و هو أنّ الحكم الشرعي الكلّي هو وجوب إقامة المدّعي للبيّنة، و المدّعي عرّفه الفقهاء بما ذكرناه، و هذا يعني أنّه ينبغي تشخيص أنّ المدّعي من هو؟ هل هو الرجل أو المرأة؟ و كونه الرجل أو المرأة يختلف بحسب العرف المتداول في كلّ زمان، فقد يكون المدّعي هو الرجل، و قد يكون في عرف آخر في

---

١ . زين الدين العاملي، الروضة البهية، ج٣، ص٧٦.

زمان أو مكان خاصّ هو المرأة بحسب انطباق أو عدم انطباق قول كلّ منهما مع الظاهر.

أمّا القضيّة المذكورة و هي: «البيّنة علي المدّعي و اليمين على المنكر»، فهي صادقة علي كلّ حال مادامت مطابقة للضوابط المذكورة، و ثابتة لا تتغيّر، و على هذا، فإنّ الحكم الشرعي لا يتغيّر بشكل مباشر، بل يتغيّر طبقاً لتغيّر الموضوع الناشئ من تغيّر العرف، فيخلّي الحكم الشرعي مكانه لحكم شرعي جديد، بمعنى أنّ الموضوع الجديد يستدعي حكماً شرعياً جديداً، فإنّ بقاء الحكم الشرعي ببقاء موضوعه، و هذا لا يعني كما ذكرنا أنّ الحكم الشرعي «البيّنة على المدّعي و اليمين على المنكر» قد تغيّر أيضاً.

إنّ تغيير العرف لم يوجب تغيير الحكم الشرعي، بل بواسطة إيجاده التغيير في موضوع الحكم الشرعي، فالحكم الشرعي الذي يتضمّن وجوب الإنفاق على الزوجة، و كون النفقة ينبغي أن تتناسب مع الحاجات المتعارفة للزوجة، هذا الحكم الشرعي ثابت منذ صدوره إلى الآن، فالآن أيضاً يلزم إعطاء الزوجة النفقة بمقدار سدّ احتياجاتها العرفيّة، كما كان في الزمان السابق، إلّا أنّ هذه الحاجات متغيّرة من زمان إلى آخر، ففي زمان تكون النفقة بقدر و شكل معيّن و في زمان آخر بشكل يختلف عنه بحسب اقتضاء الزمان، و كذلك بالنسبة للمكان، فإنّ النفقة لا تتّخذ قدراً و طابعاً واحداً في جميع البلدان و إن اتّحد الزمان، فإنّ القيم السوقيّة و الحاجات تختلف فيها، كما أنّ شأن الإنسان قد يؤثّر في طبيعة إنفاقه، و لذلك لا يصحّ القول بأنّ نفقة المرأة إذا كانت في بلاد الحجاز بمقدار كذا دينار ففي غيرها من الأمصار تكون كذلك؛ لاختلاف الحياة و طبيعة الإنفاق و غيرها من المؤثّرات؛ لأنّ المهمّ هو أن تكون النفقة كافية لسدّ حاجات المرأة المتعارفة في الزمان و المكان الخاصّ... و بذلك نعرف أنّ الحكم المذكور و هو وجوب الإنفاق على المرأة بما يسدّ حاجاتها العرفيّة يتمثّل بأشكال مختلفة طبقاً للزمان و المكان، و هذا لا يعني تغيّر الحكم الشرعي، بل الحكم الشرعي في الواقع ثابت و المتغيّر هو العرف

الذي يؤثّر في تغيير موضوع الحكم الشرعي، فوجوب إنفاق كذا و كذا لباس في الزمان الفلاني أو المكان الفلاني، هذا لا يعني تغيّر الحكم الشـرعي؛ لأنّ الحكـم الشـرعي لم يتّحدد بشيء مغاير لذلك، بل يكون الإنفاق المختلف في الأزمنة و الأمكنة المختلفة عبارة عن مصاديق لذلك الحكم الكلّي بوجوب سدّ كفاية المرأة في النفقة المتعارفة، فهو يتحقّق بأشكال مختلفة من الطعام و اللباس و المسكن، و هذه الأمـور تـختلف باختلاف الزمان المكان.

تطبيق آخر من كتاب المختلف للعلامة

وذكر العلّامة في المختلف مسألة مشابهة تتعلّق بمتاع البيت عند الاختلاف بين الزوجين في ملكيّته و هي ما ورد في مسألة المرأة المطلّقة، أو التي يتوفّى عنها زوجها، فيختلف أهل الزوج و أهلها في متاع البيت، فذكر الراوي للإمام الصادق عليه السلام قضاء ابن أبي ليلي في هذه المسالة بأربعة وجوه أيّد الصادق عليه السلام القضاء بأنّ المتاع للمرأة، ثمّ وجّه ذلك بأنّ الجميع يعلم «أنّ المرأة تزفّ إلى بيت زوجها بمتاع».[١] وقصد به ما تـعارف عليه في عرف العرب آنذاك.

و في رواية: «لو سألت من بينهما يعني الجبلين و نحن يومئذ بمكّة لأخبروك أنّ

١ . محمّد بن الحسن الطوسي، الاستبصار، ج٣، ص٤٤ ـ ٤٥.

والرواية هي: ما رواه عبد الرحمان بن الحجاج في الصحيح، عن الصادق عليه السلام؛ قـال: سـألني «كـيف قـضى ابن أبي ليلى؟» قال: قلت: قد قضى في مسألة واحدة بأربعة وجوه: في التي يتوفّى عنها زوجها فيختلف أهله وأهلها في متاع البيت، فقضى فيه بقول إبراهيم النخعي ما كان في متاع لا يكون للرجل للمرأة، ومتاع الرجل الذي لا يكون للمرأة للرجل، وما للرجل والمرأة قسّمه بينهما نصفين. ثمّ ترك هذا القول فقال: المرأة بـمنزلة الضيف في منزل الرجل، لو أنّ رجلاً أضاف رجلاً فادّعى متاع بيته كلّفه البيّنة، وكذلك المرأة تكلّف البيّنة، وإلّا فالمتاع للرجل، ورجع إلى قول آخر فقال: إنّ القضاء أنّ المتاع للمرأة إلاّ أن يقيم الرجل البيّنة على ما أحدث في بيته ثمّ ترك هذا القول ورجع إلى قول إبراهيم الأوّل. فقال أبو عبدالله: «القضاء الأخير وإن كان قد رجع عنه: المتاع متاع المرأة، إلاّ أن يقيم الرجل البيّنة، قد علم من بين لابتيها يعني بين جبلي منى أنّ المرأة تزفّ إلى بيت زوجها بمتاع ونحن يومئذ بمنى.»

الجهاز و المتاع يهدى علانية من بيت المرأة إلى بيت الرجل، فهي التي جاءت به و هو المدّعي، فإن زعم أنّه أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البيّنة».[1]

ثمّ علق العلّامة الحلّي في المختلف بعد إيراد الروايات التي ذكرها الشيخ في الاستبصار فقال: «و اعلم، أنّ ما رواه الشيخ من الأحاديث يعطي ما فصّلناه نحن أوّلاً، و يدلّ عليه حكمه عليه السلام: فإنّ العادة قاضية بأنّ المرأة تأتي بالجهاز من بيتها فحكم لها به، و أنّ العادة قاضية بأنّ ما يصلح للرجال للرجال خاصّة، فإنّه يكون من مقتنياته دون مقتنيات المرأة، و كذا ما يصلح للمراه خاصّة يكون من مقتنياتها دون مقتنيات الرجل، و المشترك أن يكون للمرأة قضاء لحقّ العادة السابقة، و لو فرض خلاف هذه العادة في وقت من الأوقات، أو صقع من الأصقاع لحكم لها».[2]

و نستطيع أن ننتزع من كلام العلّامة في المختلف فوائد مهمّة:

منها: أنّ العلّامة يرى أنّ الزمان و المكان له كبير الأثر في الأحكام الشرعيّة، و تتغيّر الفتوى طبقاً لذلك؛ و لذلك وجّه كلام الإمام و حكمه بإنّ المتاع للمرأة بأنّ ذلك ناظر إلى عرف أهل مكّة و منى في ذلك الزمان، فهو حكم خاضع لظروفه و شرائط زمانه و مكانه.

و منها: أنّ العرف ليس ثابتاً، بل هو متغيّر من مكان إلى آخر، و كذلك الزمان، و بتبع تغيّر العرف الخاضع للزمان و المكان يتغيّر الحكم الشرعي، فالعلاقة بين العرف و الزمان علاقة وثيقة، و يعني هذا في الحقيقة أنّ العرف تابع في تأثيره في الحكم الشرعي لمقولة الزمان و المكان، و كأنّه حكم من أوّل الأمر بأنّ المتاع يكون للرجل أيضاً في الأعراف التي تختلف عن عرف زمان و مكان الحكم.

العرف إذاً يتغيّر تبعاً لتغيّر الزمان و المكان، و هما (أي الزمان و المكان) غير العرف، و ليس الملاك هو الزمان و المكان، بل التغييرات في ظرف الزمان التي أحدها هو

---

١. محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٧، ص١٣١.

٢. الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة، ج٨، ص٣٩٢_٣٩٤.

العرف، فالعرف قد يتغيّر بتغيّر الزمان، و كذلك قد يتغيّر الموضوع و يتغيّر الملاك و المصلحة.

إنّ العرف يعني ما استقرّ عليه العقلاء، أو ما كانت السيرة العقلائيّة منعقدة عليه، و لا يختصّ بمكان دون آخر، فكلّ منطقة لها عرفها الخاصّ الذي تتعامل به، بل حين يقول الشارع ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فإنّ الذي يشخّص الموضوع و شروطه هو العرف، و العرف حيث يرتبط بالمجتمعات المختلفة في الأزمنة و الأمكنة المختلفة، فلذا يرتبط العرف ارتباطاً وثيقاً بالزمان و المكان، فإنّ العرف من أهمّ عوامل التغيير في الموضوعات و في التكاليف بتبع ذلك، و لكن ينبغي التأكيد على أنّ: «المقصود بالعرف هو عرف زمان النبي صلى الله عليه وآله، و عرف الأزمان المتأخّرة إذا لم يكن مختلفاً اختلافاً مبنيّاً على الهوى مع عرف زمن التشريع فهو قابل للاتّباع».[١]

و بهذا نستنتج أنّ للزمان و المكان نوعين من التأثير:

الأوّل: تأثيره في الأحكام الثابتة.

و الثاني: تأثيره في الأحكام المتغيّرة.

و النوع الأوّل: من التأثير (أي تأثيره في الأحكام الثابتة) هو التأثير في موضوع الحكم الثابت، بمعنى أنّ الحكم إذا تغيّر في هذا الفرض فإنّ التغيير يحصل بسبب التغيير في الموضوع، أمّا النوع الآخر من التغيير، فهو التغيّر في الأحكام المتغيّرة، و يحصل في نفس الحكم.

تبدّل الموضوع و الرأي معاً

تشتمل القضيّة الشرعيّة على عدّة عناصر: أحدهما: موضوع الحكم الشرعي، و الآخر متعلّق الحكم الشرعي، و الثالث: الحكم الشرعي ذاته، و الحكم الشرعي هو ما

---

١. رسالة التقريب، العدد ٣٦، شتاء ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٣ م، ص ١٦٥.

يكون الخطاب الصادر من الله تعالى معبّراً عنه، و هذا الإلزام قد يكون أمراً أو نهياً، و لنفترض ذلك الحكم هو الوجوب مثلاً، فهذا الوجوب يبقى ثابتاً مادامت العناصر المؤلّفة له ثابتة حيث لا موجب للتغيّر في هذه الحالة إلّا النسخ، فإنّ الشارع إذا حرم الشطرنج بقوله يحرم اللعب بالشطرنج، فإنّ الشطرنج هو موضوع الحكم الشرعي، أو ما يعبّر عنه بمتعلّق المتعلّق و اللعب هو المتعلّق، و الحكم هو الحرمة، و ما لم يحصل التغيّر في أحد هذين العنصرين و هما الموضوع و المتعلّق، فكيف نفترض تغيير الحكم و هو الحرمة؟ فهل مجرّد تغيير الزمان و المكان بدون ملاحظة الموضوع و المتعلّق يوجب تغيير الحكم إذا تبدّل الموضوع يتبدّل الحكم الشرعي؟ و هذا لا إشكال فيه؛ إذ أنّ الحكم تابع لموضوعه، و الحكم السابق لم يتغيّر في الحقيقة، بل هو باق و هذا حكم جديد على موضوع جديد... و قد نفترض أنّ المتعلّق قد تغيّر، و أخذ التعامل مع الشطرنج ينحو منحى آخر غير اللعب و اللهو، و هذا نحو من أنحاء تأثير الزمان في المتعلّق، و سواء قلنا: إنّ التعامل مع الشطرنج كرياضة فكريّة قد غيّرت المتعلّق، أو غيّرت الموضوع بأنّ نقول: إنّ المهمّ هو الشطرنج المقامر به، و بمرور الزمان لم يعدّ الموضوع هو الشطرنج المقامر به؛ لأنّ الشطرنج صار يتعامل معه كرياضة فكريّة، فتغيّر الحكم تبعاً لذلك... و هذا التغيير في الحكم الشرعي ناشئ من التغيّر في الملاك الذي تكون الأحكام تابعة له، و هذا التغيّر حصل في ظرف الزمان و المكان، فالشطرنج الذي كان حراماً في السابق بسبب اشتماله على ملاك الحرمة أصبح مباحاً لارتفاع ذلك الملاك، و حلول ملاكآخر محلّه هو ملاك الإباحة، و يمكن إيضاح المسألة بالشكل التالي: أنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، فإنّ الحكم لا يصل إلى مرحلة الفعليّة ما لم يصبح الموضوع فعليّاً، فإذا تغيّر الزمان و المكان و أثر هذا التغيير في تبدّل الموضوع، فمن الطبيعي أن يؤثّر ذلك في تغيير الحكم، فلو فرضنا أنّ الشطرنج متمحّض للقماريّة في الزمان السابق، و كان موضوع الحرمة أو علّتها هو ذلك (أي القمارية) فهو حرام لأجل التعامل معه كآلة قمار، و حيث إنّ الأحاديث و

ضرورة الفقه على حرمة القمار، فتكون الآلة التي يقامر بها (و هو الشطرنج) حراماً، و كأنّ المسألة أشبه بقياس يتألّف من صغرى و كبرى و نتيجة، و المهمّ في مقامنا هو الكبرى الكلّيّة المسلّمة فقهيّاً، و هي حرمة القمار، فالشطرنج قمار و ما كان قماراً فهو حرام ـ بضرورة الفقه ـ فيكون حكم الشطرنج هو الحرمة، و من الواضح أنّ الزمان و المكان إنّما يؤثّران في الصغرى لا في الكبرى؛ لأنّ الكبرى (و هي حرمة القمار) تبقى ثابتة لا يؤثِّر فيها الزمان و المكان.

نعم، يقتصر تأثير الزمان و المكان على الصغرى، و هي قماريّة الشطرنج، فعلى فرض تبدّل الشطرنج بمرور الزمان من حالة القماريّة، فإنّ الحكم يتغيّر إلى حكم آخر، على الرغم من إمكان استعماله في المقامرة، و لكنّ هذا (أي إمكان المقامرة به) لا يكفي في بقاء الحرمة، فإنّ الحرمة معلولة لاستعماله في القمارية؛ إذ هل يقول أحد بحرمة استعمال السكّين لإمكان استعمالها في قتل بريء؟ و ما دام الشطرنج أصبح ذا جنبتين، فإنّ ملاك الحرمة ارتفع، و هذا الكلام يقال في الآلات الحديثة، كالمذياع، و التلفزيون؛ فإنّ الحرمة تابعة لطبيعة الاستعمال، لأنّ الحرمة هنا غير ذاتيّة، فإذا كان الفقيه يستفيد من الروايات التي تتعرّض لحكم الشطرنج أنّ الحكم بالحرمة في مورد الشطرنج منصبّ على ذات الشطرنج، بمعنى أنّ الشطرنج حرام ذاتاً، سواء قومر به أو لم يقامر به؛ لأنّ المقامرة حينئذ ستكون لا أثر لها في الحكم بالحرمة، وليست من الموضوع، ففي هذه الحالة لايوثّر التحوّل في الشطرنج، وتغيّره إلى ذي جنبتين في زماننا في تغيّر الحكم من الحرمة إلى الحلّيّة حتى في صورة استعماله في غير القماريّة، بل تستمرّ الحرمة كما كانت؛ ولذلك فإنّ تأثير الزمان في حكم الشطرنج لايكفي فيه (في هذه الحالة) تغيّر الانتفاع، فلابدّ من تبدّل نظرة الفقيه إلى ملاك الحكم، فإنّ تغيّر الانتفاع وحده لايكون مجدياً في تغيّر حكم الشطرنج ما دام لم يؤثِّر في تغيّر موضوع الحكم و ملاكه، فلايزال موضوع الحكم في رأي الفقيه هو ذات الشطرنج، و معه فالحرمة باقية.

وقد نقل أنّ السيّد الخميني حين أفتى بحلّيّة اللعب بالشطرنج أنّه قد حصل له الأمران وهما تبدّل الموضوع وتبدّل الرأي[١]، و قد اعتمد في مسألة تبدّل الموضوع على شهادة أهل الخبرة في أنّ الشطرنج صار في هذا الزمان ذي جنبتين، و غير متمحّض في القماريّة، و بنى على ذلك، فقد حصل التغيّر في الموضوع، و أمّا تبدّل الرأي، فقد كان يذهب‌ﷺ إلى أنّ حرمة الشطرنج ذاتيّة، و أنّ النهي منصبّ على ذات الشطرنج و غير ناظر إلى المقامرة به، وهذا الرأي تبدّل إلى كون الحرمة معلّلة بالقماريّة، و حيث إنّ الزمان المعاصر شاعت فيه الجنبة غير القمارية و هي كما يقال ـ الرياضة الفكريّة فقد تغيّر الملاك الذي يعني تغيّر الموضوع الذي رتّبت عليه الحرمة في لسان الدليل.

و مثله يقال في حكم بيع الدم الذي حصل تغيّر في طبيعة الانتفاع به، و هو يعني تغيّر في موضوع الحكم أيضاً.

الأحكام الحكوميّة

يعتقد البعض أنّ ما يسمّى بالأحكام الحكوميّة ليس هو إلّا الأحكام الثانويّة، و هي الأحكام التي تثبت في حالات الحرج أو الضرر، أو عند التزاحم بين الأهمّ و المهمّ، أو الفاسد و الأفسد، فيقدّم في الصورتين الأخيرتين الأهمّ و الفاسد، و كذلك إذ كان الحكم الأوليّ يوجب اختلال النظام يستبدل بما يوافق النظام، فالحكومة أو الفقيه في الشرائط المعيّنة المذكورة و هي الحرج و الضرر يستبدل الأحكام الأوّليّة بالأحكام بالثانويّة، فالمصلحة مع تلك القواعد، كالضرر مثلاً هي التي تدعو الفقيه لإصدار الحكم الحكومي، و ليس المصلحة وحدها، و لذلك لا يوجد مورد خارج عن الأحكام الثانويّة ليسمّى بالأحكام الحكوميّة، و بناء على هذا النظر، فقضيّة الميرزا الشيرازي في

---

١ . مجلّة نقد ونظر، السنة الخامسة، العدد ٥، ص٤٢.

تحريم التنباكو التي يرى الكثيرون أنّها من الأحكام الحكوميّة ليست إلّا من مصاديق الأحكام الثانويّة، بمعنى أنّ المرحوم الشيرازي شخّص أنّ إجراء الحكم الأوّلي ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في المورد ينطبق عليه الضرر أو الحرج، فألغى المعاهدة مع الشركة الإنكليزيّة، فاستبدلت الحلّيّة التي هي الحكم الأوّلي بالحرمة «و بناء على هذا الرأي فسوف لن يكون هناك موردٌ خارجٌ عن الأحكام الثانويّة ليطلق عليه الحكم الحكومي».[1]

كما أنّ هناك رأياً آخر يميّز بينهما، و يرى أنّ الأحكام الحكوميّة تختلف عن الأحكام الثانويّة التي تثبت في ظرف الضرر و الحرج و نحوهما من العناوين الثانويّة، و أنّ هناك حالات لا تشتمل على شيء من العناوين، فلا وجود للضرر أو الضرورة، أو الحرج، أو التزاحم ممّا يكون موضوعاً لثبوت الحكم الثانوي، بل يوجد مصلحة ملزمة فحسب، و التي يكون أمر تشخيصها إلى وليّ الأمر أو الدولة الإسلاميّة، فيصدر الفقيه أو الدولة حكماً طبقاً لتلك المصلحة، فتسنّ كقانون يعمل به.

و بتعبير آخر: أنّ الأحكام تارةً تكون من سنخ الأحكام الأوّليّة، و تارةً تكون مصداقاً للأحكام الثانويّة، و أخرى لا يصدق عليها أيّ من الأمرين، فلا تكون مصداقاً للحكم الأوّلي و لا للحكم الثانوي، و هي ما تقتضيه المصلحة المحضة.[2]

وبناء على هذا الرأي يكون التقسيم للأحكام ثلاثياً، و بالطبع لا يعني ذلك وجود تباين بين الحكم الحكومي و الحكم الثانوي، فقد يفترض من الموارد ما يكون مشتملاً على المصلحة و في نفس الوقت يتوفّر على العنوان الثانوي.

و يمكن القول بأنّ بين الأحكام الحكوميّة و الأحكام الثانويّة عموم و خصوص من وجه[3]، بمعنى وجود أحكام يصدق عليها النوعان بأن تكون مصداقاً للأحكام الثانويّة،

---

١ . المصدر، السنة الثانية، العدد الخامس، ص٦٢.

٢ . المصدر، ص٦٤.

٣ . المصدر.

و أيضاً مصداقاً للأحكام الحكوميّة، و توجد أحكام يصدق عليها الأحكـام الثـانويّة فحسب، و لا يوجد في موردها إلّا أحد العناوين الثانويّة، كالضرر، و الحرج، و نحوها دون المصلحة، و موارد متمحّضة في المصلحة، كما لو كان هناك ما يهدّد كيان الدولة أو النظام.

و بناء على ذلك فالأحكام الحكوميّة شيء وراء الأحكام الأوّليّة و الثانويّة، و لكلّ من هذه الأحكام الثلاثة أدلّته. فالأحكام الأوّليّة أدلّتها الأدلّة الأربعة (أي الكـتاب، و السنّة، و الأجماع، و العقل) بينما الأحكام الثانويّة مصدرها القواعد الفقهيّة، و الأحكام الحكوميّة دليلها المصلحة، و مقيّدة بها، و ترتفع بارتفاعها، كما أنّ الأحكـام الثـانويّة ترتفع بارتفاع العناوين التي أوجبتها.

شرعيّة الحكم الحكومي

من الواضح أنّ بحث الحكم الحكومي مجاله هو وجود حاكم إسلامي يدير دقّـة الحياة الاجتماعيّة، و من ضرورات ذلك وجود الاختيارات اللازمة لوليّ الأمر و الحاكم ليمكّنه اتّخاذ القرارات الضروريّة، و هذا أمر مسلّم و لا بحث فيه حتى في القـوانـين الوضعيّة، فالحكم العقلي و العقلائي يؤيّد ذلك، و مع ذلك هناك أدلّة نقليّة تدلّ عـلى وجود هذه الصلاحيّة للحاكم الشرعي، و هي من الكتاب: ﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللّٰهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِى ٱلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.[1]

﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾.[2]

﴿وَمَاكَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَمُؤْمِنَةٍ إِذَاقَضَى ٱللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْراًأَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.[3]

و من الروايات ما يأتي بيانه.

---

١ . النساء:٥٩.

٢ . الأحزاب:٦.

٣ . الأحزاب:٣٦.

يمكن الإشارة إلى بعض الروايات التي فسّرت بكونها من باب الحكم الحكومي، مثل حكم النبي صلى الله عليه وآله في قضيّة سمرة بن جندب، و أمره بقطع نخلته حيث عدّ كثير من الفقهاء ذلك من قبيل استعمال صلاحيّته كحاكم[1]، و تحريم النبيّ صلى الله عليه وآله لحوم الحمر الأهليّة يوم خيبر، و نكاح المتعة.[2]

ومن موارد الحكم الحكومي نهي النبي صلى الله عليه وآله عن منع فضل الماء و الكلأ حيث ورد عن الصادق عليه السلام قوله: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لا يمنع نفع الشيء، و قضى بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء»[3]، فإنّ بذل فضل الماء و الكلأ مباح بطبيعته الأوّليّة، ولكنّ النبيّ صلى الله عليه وآله ألزم ببذله تحقيقاً للمصلحة بسبب حاجة أهل المدينة له، و أعتبر السيّد الصدر رحمه الله ذلك من باب ممارسة النبيّ صلى الله عليه وآله لصلاحياته في ملأ منطقة الفراغ بوصفه وليّ الأمر؛ معلّلاً ذلك بأنّ منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء و كلأ ليس من المحرّمات الأصليّة في الشريعة، فلا يقارن بمنع نفقة الزوجة أو شرب الخمر، فيكون المنع و التحريم تحقيقاً للمصلحة المذكورة.[4]

و من موارده نهي النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الثمرة قبل نضجها، و كان ذلك النهي حكم في واقعة، فقد جاء عن الصادق عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسمّاة من أرض فتهلك ثمرة تلك الأرض كلّها فقال: «قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فكانوا يذكرون ذلك فلّما رآهم لا يدعون الخصومة، نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، و لم يحرّمة، و لكنّه فعل ذلك من أجل خصومتهم».[5]

---

١ . محمّد صادق المزيناني، مقالة بعنوان حكم الحاكم و الأحكام الأوّليّة، مجلة بحوث في الفقه، ص٩٧.

٢ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، أبواب المتعة، ج ١٤، ص ٤٤.

٣ . على النمازي، مستدرك سفينة البحار، ج٦، ص٤٥٦.

٤ . محمّد باقر الصدر، اقتصادنا، ص٧٢٦_٧٢٧.

٥ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٥، ص ١٧٥.

و النهي هنا لابدّ أن يكون نهياً حكوميّاً بصفة النبيّ ﷺ وليّ الأمر قطعاً للنزاع؛ و ذلك لأنّ بيع الثمرة قبل بدوّ صلاحها مباح بطبعه.

الفرق بين الحكم و الفتوى

تعبّر الفتوى عن إخبار الفقيه عن الحكم الإلهي الكلّي في الموضوعات؛ استناداً إلى أحد الأدلّة المعتبرة و هي المصادر الأربعة للأحكام (الكتاب، و السنّة، و الإجماع، و العقل) و إن كان الأخيران في الواقع كاشفين عن الحكم الشرعي.

و أمّا الحكم، فهو عبارة عن إصدار إلزام من قبل الحاكم الشرعي بتنفيذ حكم شرعي وجوباً أو حرمةً و على ذلك فالفتوى إخبار عن حكم شرعي، وقد يطابق الواقع أو يخالفه، فهو قابل للصدق و الكذب، و هذا هو طبيعة الإخبار، بينما الحكم الذي يصدره الحاكم الشرعي من مقولة الإنشاء، و لا معنى لوصفه بالصدق أو الكذب، قال في الجواهر في بيان الفرق بينهما أنّ الفتوى عبارة عن:

> الإخبار عن الله بحكم شرعي متعلّق بكلّي، كالقول بنجاسة ملاقي البول أو الخمر، و أمّا قول: هذا القدح نجس لذلك فهو ليس فتوى في الحقيقة و إن كان ربّما يتوسّع بإطلاقها عليه، أمّا الحكم، فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعي، أو وضعي، أو موضوعهما في شيء مخصوص.[1]

و من الفوارق بينهما أنّ الفتوى تكون نافذة في حدود المقلِّدين لذلك المجتهد في حال أنّ الحكم ينفذ على الجميع من المقلِّدين و غيرهم، «ومن هذا المنطلق امتنع علماء النجف من إجابة دعوة علاء الدولة الذي كان مرسلاً من جانب ناصر الدين شاه حين قدم العراق لاستحصال فتوى بجواز استعمال التتن لأجل إخماد آثار فتوى

---

١. محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ١٠٠.

الميرزا الشيرازي، و بيّنوا له أنّ ما كان من الميرزا الشيرازي هو حكم لا فتوىً، و إطاعة الحكم واجبة على الجميع».[١]

الفوارق بين الحكم الحكومي و الحكم الثانوي

يشترك الحكم الحكومي مع الحكم الثانوي في أنّهما لا يثبتان للموضوع بما هو، أو العنوان الذاتي للأفعال، و بناء على الرأي الذي يميّز بينهما فقد ذكرت بعض الفوارق بينهما:

الأوّل: أنّ الحكم الحكومي يرتبط بوجود مصلحة في تشريعه و سنّه يحدّدها وليّ الأمر، أو الحكومة كما سبق ذكره؛ طبقاً لمتطلّبات الزمان و المكان، أمّا الحكم الثانوي، فثبوته منوط بتحقّق عناوين خاصّة أطلق عليها العناوين الثانويّة، مثل الضرر، و الحرج، و الإكراه و نحو ذلك.

الثاني: يختلفان في الموضوع، فإنّ موضوع الحكم الحكومي هو المصلحة، بينما موضوع الحكم الثانوي هو الحالات الطارئة التي تعرض على الحكم الأوّلي، و تشخيص الموضوع في الأوّل للحاكم الشرعي، و لا شكّ أنّ تشخيص المصلحة يحتاج إلى خبرة و دقّة عالية؛ لاختلاف الأنظار في ما هو مصلحة و ما لا يعدّ كذلك، فربّما يكون الأمر المعيّن مصلحة في نظر البعض فيما لا يعتبره آخر ذا أهمّيّة، بل قد يعتبره البعض مشتملاً على مفسدة، و تشخيص الموضوع في الثاني للمكلّف، و هذا الفارق قد لا يكون فارقاً مستقلّاً، بل شرحاً للفارق الأوّل.

الثالث: الحكم الثانوي صادر من الشارع عند عروض العناوين الخاصة المسمّاة بالعناوين الثانويّة و هو بذلك كالحكم الأوّلي، و أمّا الحكم الحكومي، فصادر عن وليّ الأمر و الحاكم الإسلامي بوصفه حاكماً و مديراً لشؤون الحكومة، و مدبّراً للمجتمع

---

١ . محمّد صادق المزيناني، مقالة حكم الحاكم و الأحكام الأوّلية، مجلة بحوث في الفقه، ص٨٨ـ٨٩.

المسلم، لا بوصفه مشرّعاً و مبلّغاً، و هذه الصلاحيّة قد ثبتت له من الله، و ما دام أصل الولاية ثابتة من الله، و هي من الأحكام الأوّليّة، فيكون مرجع الأحكام الحكوميّة إلى الله، لكنّ مصاديقها ليست أحكاماً مشرّعة من الله بشكل مباشر، بل ترجع إلى الله بالواسطة.

الفرق بين الحكم الحكومي و الحكم الأوّلي

يرتبط صدور الحكم الحكومي من الحاكم الشرعي بوجود المصلحة، و هذه المصلحة يشخّصها بنفسه، و هي مصلحة وقتيّة، و ينتهي أمد الحكم الحكومي بانتهاء أمدها، فالمصلحة كما هو واضح ليست دائمة، بينما الحكم الأوّلي تابع للمصلحة و المفسدة في متعلّق الحكم و تسمّى بـ «ملاك الحكم و فلسفة الحكم» و هي ليست مؤقّتة، كما أنّ الشارع هو الذي يشخّصها، و في الغالب تكون خفيّة، و لا مجال لمعرفتها إلّا بمعونة الشارع نفسه، فالتمايز بين الحكم الحكومي و الأوّلي مع عدم تقيّد كلّ منهما بعنوان العسر و الحرج و الاضطرار، كما هو حال الأحكام الثانويّة لكنّ الحكم الأوّلي حكم شرعي ثابت و دائمي، و هو ثابت لذات الموضوع بما هو هو، و لا يحصل فيه تغيير إلّا في حالة تغيّر موضوعه.

أمّا الحكم الحكومي، فهو حكم يصدره حاكم الشرع و هو النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام أو الفقيه طبقاً لمصالح الزمان و المكان التي يشخّصها بنفسه في المجالات السياسيّة و الاجتماعيّة و غيرها، و على هذا «فالتمايز بين الأحكام الأوّليّة و الأحكام الحكوميّة في أمد و أجل تلك الأحكام، الأحكام الأوّليّة الإلهيّة مجعولة على أساس المصالح الكلّيّة الدائميّة، و لذلك، فهي ثابتة لا تتغيّر، و لكنّ الأحكام الحكوميّة؛ لكونها موضوعة على أساس المصالح المؤقّتة فهي متغيّرة».[1]

---

١ . المصدر، ص ٨٢.

و لكنّ هذا التفاوت بينهما لا يعني أنّهما من سنخين من الأحكام، فالحكم الحكومي في الواقع من مصاديق الأحكام الأوّليّة؛ و ذلك لأنّ الحكومة ذاتها أو الولاية هي من أحكام الله الأوّليّة، و حالها في ذلك حال الواجبات الأخرى، كوجوب الصلاة، و الصوم، و نحو ذلك من الوجوبات، بل تقدّم عليها في حالات التزاحم «الحكومة التي هي فرع من الولاية المطلقة لرسول الله هي واحدة من الأحكام الأوّليّة، و مقدّمة على جميع الأحكام الفرعيّة حتى الصلاة و الصوم و الحجّ».[1]

تأثير الزمان و المكان في الأحكام الحكوميّة

الأحكام الحكوميّة كما قلنا تابعة للمصلحة فقط، و بناء على ذلك فهي مرتبطة بالتغييرات الاجتماعيّة و السياسيّة التي تؤثّر في وجود مصالح جديدة لابدّ من مراعاتها، و بالنتيجة يكون الحكم الحكومي متأثّراً بالزمان و المكان.

و نقصد بتأثير الزمان و المكان في الحكم الحكومي هو المصالح المختلفة التي تظهر في الزمان و المكان، فإنّ الأمكنة و الأزمنة المختلفة، كالقرى، و المدن الكبيرة و الصغيرة تشتمل على مصالح متفاوتة، كما أنّ الفترات الزمنيّة المختلفة فيها مصالح متفاوتة، و كذلك الارتباطات و العلاقات الدوليّة في السلم و الحرب تتمخّض عنها مصالح للمجتمع و الدولة، و هذه المصالح لابدّ أن تراعى، و الحكم الحكومي يجعل طبقاً لتلك المصالح لا غير. نعم، حيث إنّ تشخيص المصلحة يحتاج إلى خبرة و دقّة، فيستحسن بالفقيه مشاورة أهل الخبرة في ذلك قبل أن يحزم أمره على شيء.

وجوب طاعة الفقيه في الحكم الحكومي

إنّ الحكم الحكومي يرجع إلى الحكم الأوّلي؛ لأنّ الولاية من الأحكام الإلهيّة، بل

---

١. صحيفة إمام، ج ٢٠، ص ٤٥٢.

هي من أهمّها، كما أشرنا إلى ذلك، و قد ورد أنّها أكثر أهمّيّة حتى من الصلاة و الصوم و الحجّ، ففي الكافي «بني الإسلام على خمس: على الصلاة، و الزكاة، و الصوم، و الحجّ، و الولاية، و لم يناد بشيء كما نودي بالولاية»[١]، و لعلّ السيّد الخمينيّ استناداً إلى هذا الحديث قال: «إنّ ولاية الفقية و الحكم الحكومي تعدّ من الأحكام الأوّليّة، بل من أهمّها»[٢]، و بناء على ذلك، يجب على جميع الناس حتى الفقهاء منهم إطاعة الحاكم و وليّ الأمر في الحكم الحكومي حتى لو لم يكونوا معتقدين بوجود مثل تلك المصلحة، فـ«إذا أمر الحاكم الشرعي بشيء تقديراً منه للمصلحة العامّة وجب اتّباعه على جميع المسلمين، و لا يعذر في مخالفته حتى من يرى أنّ تلك المصلحة لا أهمّيّة لها، و مثال ذلك أنّ الشريعة حرّمت الاحتكار في بعض السلع الضروريّة، و تركت للحاكم الشرعي أن يمنع عنه في سائر السلع، و يأمر بأثمان محدّدة لما يقدّره من المصلحة العامّة، فإذا استعمل الحاكم الشرعي صلاحيّته هذه وجبت أطاعته».[٣]

و ذهب الشهيد الصدر في الفتاوي الواضحة إلى ذلك حيث قال: «فإن وفّق أحدهم بتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتّباع».[٤]

حدود صلاحيات الحاكم و منطقة الفراغ التشريعي

ربّما يكون بحث «منطقة الفراغ» قد طرح لأوّل مرّة من قبل المفكّر الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر في كتاب اقتصادنا بمناسبة البحث عن النظام الاقتصادي في الإسلام.

و تظهر أهمّيّة هذا البحث في الحياة المعاصرة التي حفلت بالمتغيّرات في المجالات

---

١ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٢، ص١٨، ح ١.

٢ . صحيفة إمام، ج ٢٠، ص٤٥٧.

٣ . محمّد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، ص١١٦، مسألة ٢٣.

٤ . روح الله الخميني، البيع، ج ٢، ص٤٦٥ـ٤٦٦.

كافّة بشكل واضح؛ إذ لولا الصلاحيات التي أعطيت لوليّ الأمر و الحاكم الشرعي في هذه المنطقة لما أمكن للإسلام أن يـواكب تـلك التـطوّرات، و يسـدّ الخـلأ و يـرفع المشكلات الناشئة من تلك التغيّرات، فإنّ حركة الفقيه في المساحة المتاحة له من قبل الشارع استناداً إلى عنصر المرونة في الشريعة، و سماح الإسلام بالتصرّف فـي تـلك المنطقة بوضع الحكم المناسب لمقتضيات الزمان مكّنه من تلبية حـاجات الزمـان و المكان و مصالح العباد.

و ارتباط بحث منطقة الفراغ ببحث الأحكام الحكوميّة واضح عند القائلين بوجود منطقة الفراغ حيث إنّ تصرّف الفقيه و جعله الأحكام في تلك المـنطقة هـو مـصداق للحكم الحكومي.

و قبل الإجابة على السؤال المطروح و هو حدود اختيارات الفقيه و وليّ الأمر في تلك المنطقة، ينبغي توضيح مفهوم منطقة الفراغ، فإنّ عدم وضـوح المـفهوم و إيـهام المصطلح أدّى إلى إنكار وجود مثل هذه المنطقة في الشريعة، و ممّا يمكن أن يورد في هذا المجال إيرادان:

الأوّل: أنّ وجود منطقة الفراغ ـ كما يدلّ عليه اللفظ ـ يـعني وجـود مـوضوعات لا توجد في الشريعة أجوبة لها ممّا يعني نسبة النقص إلى الشريعة في حال أنّ الشريعة كما دلّت عليه الروايات خالدة و كاملة، و الحرام و الحلال باقيان إلى يوم القيامة، و أنّها بيّنت الأحكام حتى صغائر الأمور، مثل أرش الخدش و نحوه، و بيانها لحكم الحوادث تارةً بالتنصيص عليه، و أخرى ببيان قاعدة كلّيّة، أو عموم، أو إطـلاق تـدخل تـلك الحوادث تحته، و مع فقد النصّ العامّ أو الخاصّ يوجد الأصل العملي الذي يرفع حيرة المكلّف، و هذا يعني عدم وجود خلأ قانوني أو مساحة خالية من التشريع لتكون هناك حاجة إلى تصدّي الفقيه لسدّه.

و الثاني: هو أنّ حقّ التشريع منحصر باللّه فهو الوحيد المطّلع عـلى الأمـور بـما تشتمل عليه من مفاسد و مصالح، و ليس من حقّ أحد التصدّي لذلك.

و هذان الإيرادان منشؤهما ـ كما ذكرنا ـ عدم معرفة المعنى المراد من المصطلح، و هو و إن كان موهماً لغير ما هو المقصود به، إلّا أنّه لا مشاحّة في الاصطلاحات، و قد يختلف المراد به عمّا هو المتبادر منه، فليس معنى منطقة الفراغ عند القائلين بها وجو نقص في أحكام الشريعة، و مساحة خالية من التشريع، بل يقصد منه أنّ هناك من الموضوعات خصوصاً ما يرتبط بتدبير المجتمع و الدولة، و المسائل الخاضعة للتغييرات بفعل الزمان و المكان، ترك أمر معالجتها لوليّ الأمر بأن يضع لها الحلول المناسبة لمصالح الناس في كلّ زمان و مكان، مع مراعاة الضوابط الكلّيّة في الشريعة، و ليس المراد خلوّها من كلّ حكم، بل الخلوّ من الحكم الإلزامي، بمعنى عدم صدور حكم إلزامي لازم الإجراء في جميع الأزمان، وإنّما صدرَ حكم بالإباحة، و الإباحة و إن لم تكن حكماً إلزاميّاً لكنّها على كلّ حال هو أحد الأحكام التكليفيّة الخمسة، و هذه الموضوعات غير ما بيّن حكمه في ضمن العمومات و الإطلاقات و القواعد، فلا يمارس الفقيه في مجال منطقة الفراغ اكتشاف الحكم الشرعي و تطبيق القواعد على المصاديق، بل يقوم بوظيفة أوكلت له من قبل الشارع في موارد خاصّة، و في ظروف محدّدة هي مجال المتغيّرات في الحياة ليضع الحلول طبقاً للمصالح، و في ذلك الصدد يقول الشهيد الصدر﵀:

و لا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعيّة، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع و الأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة، و قدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، و إنّما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعيّة الأصيلة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحيّة منحها صفة تشريعيّة ثانوية حسب الظروف. فإحياء الفرد للأرض مثلاً عمليّة مباحة تشريعيّاً بطبيعتها، و لوليّ الأمر حقّ المنع عن ممارستها، وفقاً لمقتضيات الظروف.[1]

---

١ . محمّد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٧٢٥.

و أمّا كون الأحكام الإلهيّة خالدة إلى يوم القيامة، فلا ينافي ممارسة الفقيه صلاحيّة جعل الأحكام الموافقة لمقتضيات الزمان و المكان؛ لأنّ صلاحيّته تلك في إصدار الأحكام الحكوميّة هي أيضاً من الأحكام الإلهيّة الأوّليّة المتّصفة بالثبات التي لا تتأثّر بالزمان و المكان، فالحكومة و اختيارات وليّ الأمر من الثوابت، و إن كان موردها معالجة المتغيّرات و مواضيع الحياة المتحرّكة.

و أمّا الإيراد الآخر و هو كون التشريع و الجعل مختصّاً باللّه، فإنّ هذا كلام صحيح و لا غبار عليه، و لكنّ ممارسة الفقيه صلاحيّته و حقّه لا ينافي ذلك؛ لأنّها مستمدّة من الشارع ذاته و تخويل منه، و بالتالي فإنّ منشأ اعتبار ما يقوم به الفقيه من تقنين هو الإذن الإلهي، فيكون مردّ ذلك إلى أنّ الجاعل الحقيقي هو الله تعالى لا غير، فالشارع تارة يشرع بشكل مباشر، و أخرى بإيكال ذلك إلى من يرى فيه الأهليّة لهذا الأمر.

نعم، الفقيه حينما يمارس هذا الحقّ المأذون به فإنّما يمارسه في نوع خاصّ من الأحكام، و هي ما يخضع للتغيير و التحوّل، و يتأثّر بالمصالح و الأعراف المتغيّرة في الأزمنة و الأمكنة المختلفة، أمّا ما كان من قبيل الصلاة و الصوم و الحجّ ممّا كانت أحكامها ثابتة و تعدّ من ضروريات الإسلام، فلا مجال لإعماله ولايته، و ليس ذلك مجالها.

و بعد استعراض هذه المقدّمة نأتي إلى بيان ما هي الحدود المتاحة للفقيه في التصرّف، و بعبارة أخرى: ما هو الفراغ الذي يتاح جعل القانون فيه، أو المساحة التي يحقّ لوليّ الأمر التحرّك فيها و لا يجوز له تجاوزها؟

يظهر من كلام الشهيد الصدر‌رحمه‌الله أنّها مقيّدة بحدود الأحكام غير الإلزاميّة؛ إذ بعد استدلاله بآية ﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِى ٱلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[١] على هذه الصلاحيّة قال‌رحمه‌الله:

١ . النساء: ٥٩.

و حدود منطقة الفراغ التي تتّسع لها صلاحيات أولي الأمر تضمّ في ضوء هذا النصّ الكريم كلّ فعل مباح تشريعيّاً بطبيعته، فأيّ نشاط و عمل لم يرد نصّ تشريعي يدلّ على حرمته أو وجوبه... يسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً، و إذا أمر به أصبح واجباً. و أمّا الأفعال التي ثبت تشريعيّاً تحريمها بشكل عامّ، كالربا مثلاً، فليس من حقّ وليّ الأمر الأمر بها، كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لوليّ الأمر المنع عنه؛ لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله و أحكامه العامّة.[1]

و يستفاد من هذا النصّ أنّ الفقيه ليس مطلق العنان في إصدار ما يشاء من الأحكام الحكوميّة حتى لو كانت منافية للأحكام الثابتة من وجوب أو حرمة، بل هو مأذون في إصدار الأحكام التي لم يكن فيها حكم إلزامي، فليس مرخّصاً له في تحليل الربا أو شرب الخمر أو المنع من الحجّ الواجب و نحو ذلك، و لا يجب طاعة الفقيه في ما كان كذلك ممّا هو مناف للأحكام الإلهيّة، و بذلك تكون صلاحيّته و حدود الإذن في دائرة المباحات الأوّليّة، فيمنع بواسطة الحكم الحكومي من المباح، فيصير المباح حراماً، و يوجبه فيصير واجباً.

لكنّ الظاهر من كلمات السيّد الخميني سعة تلك الصلاحيات لتشمل الأحكام الإلهيّة الفرعيّة فيما كانت مصالح الدولة و المجتمع تنافي ذلك، بل كان يعتقد أنّ تخصيص صلاحيات وليّ الأمر بما لا يكون منافياً للأحكام الفرعيّة يعدّ تفريغاً لولاية الفقيه من محتواها، و أشار إلى موارد من مخالفة الأحكام الحكوميّة للأحكام الإلهيّة الفرعيّة:

و منها: شقّ الطرق الذي يستلزم التصرّف في المنزل أو حريمه.

---

١. محمّد باقر الصدر، اقتصادنا، ص٧٢٦.

و منها: الإلزام بالخدمة العسكريّة و الذهاب إلى الجبهات.

و منها: المنع من إخراج أو إدخال العملات الصعبة.

و منها: المنع من إدخال أو إخراج أيّ بضاعة، و المنع من الاحتكار فيما عدا موردين أو ثلاثة دلّت النصوص على استثنائها.

و منها: الجمارك و الضرائب.

و منها: المنع من رفع الأسعار.

و منها: وضع القيم للبضائع (التسعير).

و منها: المنع من توزيع المخدّرات و منع الإدمان بأيّ شكل.

و منها: حمل الاسلحة بأيّ نحو كان.[1]

---

١. صحيفة إمام، ج ٢٠، ص ٤٥١.

الخاتمة

يقع الكلام في الخاتمة في أمرين:

الأوّل: في أصناف المسائل المستحدثة

الثاني: نتيجة البحث

أصناف المسائل المستحدثة

تتوزّع المسائل المستحدثة على مختلف الأبواب و شتّى مجالات الحياة:

فمنها: المستحدثات في باب العبادات: مثل الصلاة في القطب، و الصلاة في الطائرة، و الذباحة خارج منى، و مثل تطهير المياه الملوّثة بالوسائل الحديثة و الاعتماد في رؤية الهلال و تحديد أوقات العبادات كالحجّ و الصوم على المراصد الفلكيّة و نحوها.

و المستحدثات في باب العبادات قليلة إذا ما قورنت بالأبواب الأخرى.

و منها: المستحدثات في باب المعاملات، مثل المعاملات المصرفيّة، و الأوراق النقديّة، و التأمين الاجتماعي، بيع المذياع و التلفزيون، السرقفلّية، الكمبيالات و الصكوك (الحوالات المستحدثة)، أعمال البنوك و المعاملات المصرفيّة مع اشتمالها على الربا و أوراق اليانصيب و المضاربة بغير النقدين.

و منها: في مجال الطبّ ومن أمثلتها قضايا الإجهاض، و موانع الحمل كاللولب، التلقيح الصناعي أو ما يسمّى بأطفال الأنابيب و زرع أعضاء الموتى في أجسام الأحياء و التشريح و الاستنساخ البشري.

و منها: في باب الجنايات و من أمثلتها الإعدام بالصعق الكهربائي، و إعادة العضو المقطوع في الحدّ أو القصاص لصاحبه.

و منها: في باب الأطعمة و الاشربة، كالأطعمة المستوردة من الدول غير الإسلاميّة و المعلبات، و الحيوانات المأكولة اللحم إذا كانت مذبوحة بالمكائن الحديثة.

و في مسائل العائلة: كتحديد النسل وتنظيمه و تغيير الجنسيّة.
و في الحقوق المعنوي كحقّ التأليف و الاختراع ـ حقّ امتياز نشر الأخبار.
و مسائل متنوّعة مثل الشوارع المفتوحة و إجراء العقود المختلفة بالهاتف.
و هذا توضيح مختصر لنماذج منتقاة من هذه المسائل في الأبواب المختلفة، و قد يكون بعضها داخلاً في أكثر من مجال من المجالات المذكورة أعلاه.

في المجال الطبيّ

التلقيح الصناعي

فهل يجوز التلقيح الصناعي بدون مقاربة بأخذ نطفة الرجل و إفراغها في رحم الزوجة أو رحم امرأة أجنبيّة؟ و له صورة أخرى ربّما يطلق عليها «أطفال الأنابيب» و هي عبارة عن أخذ مادّة الرجل و المرأة و وضعهما في وعاء ثمّ زرعها في رحم الزوجة أو الأجنبيّة، و من ثمّ يقع البحث في حكم المتولّد من هذه العمليّة، فهل يلحق بصاحب النطفة إذا كان أجنبيّاً أو بالزوج؟ و على كلّ حال هل ينتسب أيضاً إلى المرأة...؟ و ما هو حكم المحارم و الإرث؟

و ربّما يكون حكم التلقيح الصناعي بماء الزوج عملاً مشروعاً لا شائبة فيه.

أمّا التلقيح بماء الأجنبي، فهو محلّ النزاع، و من ثمّ استدلّ المانع بآية ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾[1] مستدلاً بعمومها على لزوم حفظ الفرج من الأجنبي حتى لو كان أدخل نطفته في الرحم بواسطة التلقيح خارج الرحم.

و أيضاً بروايات: مثل ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله عزّ و جلّ من رجل قتل نبيّاً أو إماماً، أو هدم الكعبة التي جعلها الله عزّ و جلّ قبلة لعباده، أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً»[2]، و ما ورد عن الصادق عليه السلام: «أشدّ الناس عذاباً

١. النور: ٣١.
٢. محمّد بن عليّ الصدوق، الخصال، ص ١٢٠.

يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه»[١]، و ربّما ردّ ذلك بأنّ ذلك يدلّ على الحرمة حالة المباشرة لا بالصورة المذكورة.

التشريح و وصل الأعضاء

مسألة التشريح و وصل الأعضاء من المسائل المستحدثة التي كانت من نتائج التطوّر العلمي في مجال الطبّ... و قد أصبح في أحيان كثير من الضرورات التي يتوقّف عليها انقاذ حياة المرضى، و يصدق عليه إحياء النفس، فهل يبقى مجال للقول بأنّ ذلك من مصاديق المثلة المنهيّ عنها في حديث «إيّاكم و المثلة و لو بالكلب العقور»[٢] و «إنّ حرمة الميّت كحرمة الحيّ»[٣]؟ و في رواية «حرمته ميّتاً أعظم من حرمته و هو حيّ»[٤]...؟ و مع أنّ المثلة تفعل بقصد الانتقام، و في التشريح لا يوجد فيه مثل ذلك، بل ربّما يكون من مصاديق الرحمة في حالات حفظ النفس المحترمة لإنسان آخر. و من فوائده أيضاً تشريح الميّت لتعلّم الطبّ أو لكشف جريمة، و من المسائل المتعلّقة بذلك هو جواز أو عدم جواز الوصيّة بالأعضاء.

الترقيع

و هذه المسألة ترتبط بالنجاسة و الطهارة حيث إنّ العضو المبان من الحيّ إذا كان محكوماً بالنجاسة، كما هو الحال في المبان من الميّت؛ فإنّ الإشكال سيكون في جواز بيع و شراء تلك الأعضاء المبانة من الحيّ مثل؛ العين، و القلب، و الكلية لوصلها في بدن إنسان آخر يحتاج إليها، و كذلك في جواز الصلاة فيها.

---

١ . أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، المحاسن، ج١، ص١٠٦.

٢ . أحمد بن عبد الله الطبري، ذخائر العقبى، ص١١٦.

٣ . محمّد بن الحسن الطوسي، الاستبصار، ج٤، ص٢٧٤.

٤ . محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٩، ص٣٢٩.

و كذلك الكلام في وصل عضو من أعضاء الكافر، أو حيوان نجس العين ببدن المسلم، و هل تجري عليه أحكام بدن المسلم و يحكم بطهارته؟.

الإجهاض

و هذه المسألة من المسائل المطروحة ليس في مجال الفقه الإسلامي، بل باعتبارها مسألة إنسانيّة قد أصبحت من عوامل نجاح أو فشل بعض الحكومات و الأحزاب في الانتخابات.

و كثيراً ما تطرح هذه القضيّة في حالات تعرض الأمّ إلى الخطر و كون الإسقاط ممّا يكون سبباً في نجاتها، كما إذا قرّر الطبيب أنّ استمرار الحمل قد يؤدّي إلى موت الأمّ، و ربّما اشترط الفقهاء أن لا يكون الجنين قد ولجت فيه الحياة[1]، و كذلك إذا كانت العلائم و الفحوصات الطّبيّة تشير إلى أنّ الطفل سيولد معوّقاً أو مشوّهاً و ناقصاً، فهذه ربّما تكون أسباباً معقولة في الوسط الإسلامي. أمّا مثل الخوف من تزايد أعداد السكّان و خوف الفقر أو عدم الرغبة في الإنجاب، فليست أسباباً مقبولة إسلاميّة أو مبرّرات معقولة.

استعمال موانع الحمل

و موانع الحمل متنوّعة: منها: استعمال الأقراص، و منها: استعمال ما يسمّى بـ«اللولب» و غير ذلك.

فهل يجوز استعمال الأمور المذكورة بغرض منع الحمل؟ و مع الجواز فهل هو مشروط بسبق انعقاد النطفة أو مطلقاً؟ و هل يجوز استعمال الموانع المذكورة لغرض تأخير العادة لأجل أداء العبادات المؤقّتة، مثل أعمال الحجّ المشروطة بالطهارة كالطواف، والصلاة، أو لتتمكّن من صيام شهر رمضان بأجمعه؟

---

١ . محمّد تقي البهجت، توضيح المسائل، ص٥٤٧.

وهذا الموضوع كما يرتبط بالمجال الطبّي كذلك يرتبط بالأسرة و العبادة حسب الجهة و الغرض المنظور.

الاستنساخ البشري

و المقصود بالاستنساخ هو «معالجة خليّة جسميّة من كائن معيّن نبات أو حيون أو إنسان كي تنقسم و تتطوّر إلى نسخة مماثلة لنفس الكائن الحيّ الذي أخذت منه»[١]، أو «إيجاد نسخة طبق الأصل عن شيء ما من الكائنات الحيّة نباتاً أو حيواناً أو إنساناً».[٢]

و الفرق بين الاستنساخ و التلقيح الصناعي أو طفل الأنبوب كما ذكر في المصدر السابق أنّه: في التلقيح الصناعي أو طفل الأنبوب تندمج بويضة أُنثويّة مع حيوان منويّ خارج الرحم ثمّ ينقل إلى الرحم. و في الاستنساخ يتمّ اندماج بويضة أُنثويّة مفرغة من نواتها مع نواة خليّة خارج الرحم.

و أنّ التكاثر في طفل الأنبوب أو التلقيح الصناعي هو تكاثر جنسي عن طريق الحيوان المنويّ و البويضة، و في الاستنساخ يكون عدديّاً.

و في التلقيح الصناعي يشارك الأبوين في الصفات الوراثيّة، و في الاستنساخ المؤثّر الوحيد هو صاحب نواة الخليّة.

فما هو موقف الشريعة من الاستنساخ بصورة عامّة، و من الاستنساخ البشري بالخصوص؟.

هذا ما ينبغي للفقهاء الخوض فيه، و إبداء رأي الإسلام فيه. و هذه مسألة ترتبط بالإنسان في الصميم، فإنّ الاستنساخ البشري ينتج لنا إنساناً مقطوعاً عن العائلة بلا أسرة و لا أبوين و بالتالي يكون إنساناً بلا عواطف، و أيّ خطر أكبر من هذا؟.

و الاستنساخ كما يرتبط بالطبّ فهو يرتبط بالعائلة و المجتمع من جهة أخرى.

---

١. رياض أحمد عود الله، الاستنساخ في ميزان الإسلام، ص٤٨.

٢. المصدر، ص٤٩.

مستحدثات ترتبط بالأسرة

تغيير الجنسيّة

يقصد بتغيير الجنسيّة إبدال الإنسان جنسه من ذكر أو أنثى إلى الآخر. و يتمّ هذا التغيير في زماننا بواسطة العمليّات الجرّاحيّة، فقد تظهر في بعض الأفراد علامات الذكورة أو الأُنوثة و يكون هناك استعداد للاتّصاف بصفات الجنس الآخر، و في حالة وقوعه فما هو حكم الزوجيّة و الإرث؟ و هل يجوز بدون إذن الزوج على فرض الجواز؟

و هذه المسألة كما ترتبط بالطبّ فإنّها أيضاً ترتبط بمسائل العائلة و المجتمع.

زواج المسيار و الزواج العرفي

وعدّ البعض مايسمّى بـ«زواج المسيار» و«الزواج العرفي»من المسائل المستحدثة.

و أبرز ما في زواج المسيار هو أن تتنازل المرأة عن بعض حقوقها من قبيل المبيت أو القسم و ربّما السكن و النفقة، و فيما عدا ذلك فهو زواج شرعي مستكمل لجميع الشروط، فهو مشتمل على الإيجاب و القبول و رضا الطرفين و المهر. و جعل بعضهم أهمّ صوره نكاح العاقل لامرأة عاقلة تحلّ له شرعاً على مهر على أن لا يبيت عندها ليلاً إلّا قليلاً، و أن لا ينفق عليها، سواء كان ذلك بشرط مذكور في العقد، أو بشرط ثابت بالعرف، أو بقرائن الأحوال.[1]

و أمّا الزواج العرفي، فهو اصطلاح يطلق على عقد الزواج غير الموثّق بوثيقة رسميّة، سواء كان مكتوباً أو غير مكتوب.[2]

و جعلهما من المسائل المستحدثة فيه تسامح واضح مع الالتفات إلى أنّ إسقاط

---

١. أسامة عمر الأشقر، مستجدّات فقهية، ص١٦٤.

٢. المصدر، ص١٢٩.

الأمور المذكورة المشروطة في العقد أو تباني الطرفين على ذلك جائز في الشرع، كما أنّ الشائع من النكاح عند المسلمين في السابق هو غير المكتوب و إنّما صار الغالب في الوقت الحاضر هو كتابة الزواج لتوثيقه.

تحديد النسل

ربّما لم يسمع بقائل بوجوب إكثار النسل إلّا في الحالات الثانويّة التي ينطبق عليها أحد العناوين الثانويّة، و الكلام المطروح في هذه الأيّام هو في رجحان زيادة النسل أو تحديده... فهل الإكثار من الأولاد راجح و مستحبّ أو مرجوح؟

و من المباحث المرتبطة بهذا المجال هو جواز التعقيم المؤقّت أو الدائم، و استعمال موانع الحمل مثل ما يسمى بـ«اللولب» و هي أداة توضع في الفرج و تستلزم النظر إلى الفرج من الأجنبي أو الأجنبيّة أو اللمس، ثمّ إنّ تحديد النسل هل هو تضييع للنطفة؟ لكونها تنعقد و تموت قبل الوصول إلى الرحم بسبب الموانع.

و على كلّ حال، فالقائلون بالرجحان لهم أدلّتهم التي تمسكّوا بها: فمن الآيات:

﴿وَأَمْدَدْنَاكُم بِأَمْوالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً﴾.[1]

﴿ وَٱتَّقُوا ٱلَّذِى أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ * أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ﴾.[2]

و من الروايات: «أكثِروا الولدَ أكاثر بكُمْ الأمم غداً».[3]

«تزوّجوا فإنّي مكاثر بكم الأمم غداً في القيامة حتّى أنّ السقط ليجيء محبنطئاً على باب الجنّة فيقال له: ادخل الجنّة، فيقول: لا حتّى يدخل أبواي الجنّة قبلي».[4]

---

١ . الإسراء:٦.

٢ . الشعراء: ١٣٢ـ١٣٣.

٣ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٦، ص٢.

٤ . محمّد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٣٨٣.

وعن النبيّ ﷺ: «دعوا الحسناء العاقر، و تزوّجوا السوداء الولود، فإنّي أكاثر بكم الأمم يوم القيامة...».[١]

و عن هشام بن إبراهيم، أنّه شكا إلى أبي الحسن عليه السلام سقمه، و أنّه لا يولد له، فأمره أن يرفع صوته بالأذان في منزله، قال: ففعلت، فأذهب الله عنّي سقمي، و كثر ولدي.[٢]

و بناء على ذلك اعتقد بعض المسلمين أنّ إكثار الذرّيّة من القيم الإسلاميّة السامية والمطلوبة، و لا ينبغي الخوف من قلّة الموارد بعد أن قال الله تعالى:

﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلاَّ عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾.[٣]

أمّا من انتصر لتحديد النسل فقد نظر إلى عالمنا المعاصر و ما فيه من مشاكل و صعوبات حياتيّة، و عجز الحكومات عن توفير مستلزمات الحياة و محدوديّة الموارد الطبيعيّة و كونها في طريقها إلى النفاد، فلابدّ من ضبط للسكّان حذراً من تفاقم المشاكل، و إذا كانت المواليد في السابق ضرورة للأمم التي تتعرّض باستمرار للحروب، فإنّ الدفاع عن البلاد يتّبع اليوم التقنية والتطوّر في الوسائل و السلاح أكثر من ارتباطه بالكثرة العدديّة، فالمطلوب هو الكيفيّة أكثر من الكمّيّة، و لذلك نرى أنّ بعض الدول تمكّنت من احتلال دول أخرى مع أنّها أقلّ منها عدداً. و يرى هؤلاء أنّ إكثار النسل في الوقت الحاضر قد يوجب إذلال المسلمين و إضعافهم، فإنّ الحاجة و الضعف مدعاة للارتباط بالأجانب، و النبي ﷺ لا يباهي بالنسل الضعيف و الفقير.

و يمكن التوفيق بين القولين بجعل المسألة مبنائيّة و تابعة للموضوع المتحقّق في الخارج و العنوان الثانوي، بمعنى أنّ نموّ السكّان إذا كان موجباً لتقوية المسلمين و إعزازهم، أو كان ينطبق عليه عنوان الضرورة و نحوها من العناوين الثانويّة، فالمرجّح هو زيادة النسل، و أمّا إذا كان من أسباب الضعف و الإذلال و موجباً للتبعيّة، فالراجح

---

١ . عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف، ج٦، ص١٦٠.

٢ . محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج٣، ص٣٠٨.

٣ . هود:٦.

هو تحديد النسل... و بهذا يمكن القول بأنّ الحكم الشرعي في هذا المجال يكون من آثار التغيّر في الموضوع الذي يوجب تغيّر الحكم.

مستحدثات تتعلّق بالمعاملات و المسائل الاقتصاديّة

أعمال البنوك

من المسائل المطروحة و التي هي محلّ ابتلاء ما تمارسه البنوك من أعمال، كدفع الأرباح، و الجوائز على الودائع التي يضعها الناس فيها حيث إنّ أغلب البنوك تحاول ترغيب الناس في الإيداع، فتعطي جوائز عن طريق إجراء القرعة بين المشتركين، أو دفع أرباح معيّنة حسب مقدار المبلغ المودع في البنك.

فهل أنّ أصل الإيداع جائز؟ و على فرض الجواز فهل يجوز أخذ الجائزة أو الزيادة التي يعطيها البنك؟ وهل الجواز مشروط بعدم اشتراط الفائدة عند الإيداع؟ و كذلك القروض التي تعطيها البنوك فما هو حكم القروض المأخوذة من البنوك إذا اشتملت على الفائدة؟ فهل المعاملة صحيحة أو باطلة؟.

و هل يشترط في جواز أخذ الفائدة من البنوك دفع المودع ماله مع توكيله في التصرّف فيه في المجالات الاقتصاديّة من قبيل المضاربة، و المزارعة، و المساقاة، أو تأسيس المصانع، و بناء المساكن ثمّ يقسّم البنك الأرباح الحاصلة مع صاحب المال...و هو نوع من التعهّد الأخلاقي من البنك ـ أي غير ملزم ـ فليس من قبيل الشرط في ضمن العقد لكون الوكالة عقد جائز.[1]

الأوراق النقديّة

و الأوراق النقديّة هي ما يروّج التعامل بها في زماننا، مثل الدولار، و الدينار، و

١ . حسين النوري، توضيح المسائل، ص٦٠٦.

الليرة، و الجنية، و الدرهم، و قد كان الناس في الماضي يتعاملون في المبادلات التجاريّة و غيرها بالنقدين و هما: الذهب و الفضّة، و من المعلوم أنّ كثيراً من الأحكام الشرعيّة موضوعها النقدان المذكوران، فالربا ثابت فيهما كما أنّ الزكاة تجب فيهما إذا بلغا مقداراً معيّناً و هو المسمّى بـ «النصاب».

و الكلام اليوم يقع في أنّ الأوراق النقديّة هل تترتّب عليها أحكام النقدين، كوجوب الزكاة فيه و تحقّق الربا، مع العلم بأنّ الماليّة فيها اعتباريّة و ليست كالنقدين...؟ فهل يجوز تبادل الورق مع التفاضل كبيع عشرين ديناراً بعشرة؟... و هل كونهما من غير المكيل و الموزون يبرّر ذلك؟... و ما هو حكم القرض مع الفائدة في العملات الورقيّة؟ و هل يختلف عن البيع؟ هذه تساؤلات ينبغي للفقيه أن يجيب عنها.

أوراق اليانصيب

ما هو موقف الشريعة من التعامل بأوراق اليانصيب؟

فهل يجوز بيعها و شراؤها؟ و هل تندرج تحت شيء من العقود الشرعيّة المعروفة ليطبّق عليها ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.[1]

و في موضوع أوراق اليانصيب يكون الاتّفاق بين طرفين، فيكون هناك اتّفاق بين شركة و ما يشبه ذلك مع آخرين من سائر الناس، و هم الذين يشترون البطاقات بإزاء مبلغ معيّن من الشركة المذكورة، و تتعهّد الشركة بالقرعة بين المشترين لتلك البطاقات، و تدفع جائزة يتّفق عليها لمن يخرج اسمه من تلك القرعة.

عقد التأمين

في هذا العقد يلتزم أحد الطرفين و هو المؤمِّن بأن يؤدّي إلى المؤمّن له لمصلحته

---

١. المائدة:١.

مبلغاً من المال أو إيراداً مرتّباً، أو أيّ عوض مالي آخر في حالة وقوع حادث أو تحقّق خطر مبيّن في العقد، و في مقابل ذلك يؤدّي المؤمّن له إلى المؤمِّن قسطاً أو أيّة دفعة ماليّة أخرى.[1]

و عليه، فالمؤمّن له يلتزم بدفع مبلغ من المال في حال أنّ المؤمِّن يضمن الخسارة التي تقع للمؤمّن له.

و التأمين أنواع: منه: التأمين على الحياة و ما ينشأ عن الحوادث، كالحرائق، و حوادث النقل.

و في مجال بيان حكم التأمين بحث الفقهاء في أنّ التأمين تحت أيّ من المعاملات يمكن إدخاله؟.

فهل يدخل في أحد المعاملات الشرعيّة المعهودة مثل: الضمان، أو الهبة، أو الصلح...، أو أنّه معاملة مستقلّة مشروطة بشرائط خاصّة. و بناء على الأوّل يسهل الأمر و يحكم بالصحّة مع توفّر شرائط المعاملة المذكورة، و أمّا إذا كانت معاملة مستقلّة جديدة، فينبغي بحث أنّ الشارع في ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] هل أمضى كلّ معاملة عقلائيّة و لو لم تكن في زمان الشارع؟.

تزريق الدم و بيعه و شراؤه

هل يجوز تزريق دم المسلم للكافر و بالعكس؟ أو دم المرأة للرجل و بالعكس؟ و هل يجوز بيع الدم لذلك؟ و هذا قد أصبح في زماننا من الضروريات حيث يتوقّف إنقاذ حياة كثير من المرضى على إهداء الدم إليهم، و لولا ذلك لتعذّر انقاذ حياة العديد من المصابين و المرضى.

و من هنا أيضاً تطرح مسألة بيع و شراء الدم حيث حكم الفقهاء في السابق

---

١ . محمّد صادق الروحاني، المسائل المستحدثة، ص٦٧ـ٦٨.

٢ . المائدة:١.

بالحرمة، و وجه ذلك هو انتفاء المنفعة العقلائيّة فيه مع نجاسته حيث كانت محصورة بالأكل، و اليوم صارت له منافع عقلائيّة مهمّة جدّاً ـ كما ذكرنا ـ فهل يرتفع الحظر الشرعي؟ و هذه المسألة ترتبط بالطبّ من جهة التزريق و من جهة المعاملات من جهة البيع و الشراء.

مستحدثات تتعلّق بالعبادات

١. كيف نصلّي و نصوم في المناطق القطبيّة التي يكون فيها كلّ من الليل و النهار ستّة أشهر، أو يكون هناك أيّام طويلة بمقدار الشهر أو الأسبوع أو أقلّ من ذلك؟.

فهل يلزم تقسيم الوقت و أداء الصلوات الخمس في كلّ أربع و عشرين ساعة، و بالنسبة للصوم ينتخب شهر رمضان من ذلك الزمان؟ و هل يلزم الهجرة مع الإمكان؟ هذا ما يلزم الفقيه الإجابة عليه.

و عدّ ذلك من المسائل المستحدثة إنّما هو من جهة عدم إمكان الوصول إلى تلك الأمكنة و السكن فيها سابقاً.

٢. في الأسفار الفضائيّة كيف يصلّي المسلم حيث لا يمكن تشخيص أوقات الصلاة، فلا صباح و لا مساء و لا ظهر و لا ليل و لا نهار؟ ثمّ كيف يواجه القبلة في الصلاة؟ و هكذا بالنسبة إلى سائر الأحكام.

٣. كيف يصلّي المسافر في الطائرة؟ إذ كيف له أن يشخّص القبلة؟ خصوصاً مع ضيق الوقت، و هل يلزمه الصلاة إلى أربع جهات مع الجهل بجهة القبلة؟ و هل يلزمه القضاء بعد النزول أم لا؟.

أ. وإذا سافر الإنسان بالطائرات السريعة باتّجاه حركة الأرض فصلّى الظهر مثلاً ثمّ وصل إلى محلّ آخر لم يتحقّق فيه وقت الظهر بعد، فهل تجب عليه صلاة الظهر مرّة أخرى؟ و كذلك إذا صام شهر رمضان ثلاثين يوماً في محلّ ـ مثل مكّة ـ ثمّ سافر إلى محلٍّ آخر و كان قد بقي يوم من الشهر في ذلك

المحلّ، فهل يجب عليه صوم يوم آخر؟ فيكون الصوم الواجب عليه حينئذ واحداً و ثلاثين يوماً.

ب. و لو سافر في شهر رمضان بعد الغروب و وصل إلى محلّ آخر لم تغرب فيه الشمس، فهل يجب عليه الإمساك حتى حلول الوقت الشرعي؟ بمعنى أنّه هل يلزمه مراعاة المحلّ الجديد سواء أفطر في المحلّ السابق أو لا؟

ج. و لو نذر إنسان صوم يوم الغدير مثلاً فصامه ثمّ جاء إلى محلّ آخر يتأخّر الشهر عنه بيوم فصادف الغدير، فهل يجب عليه صومه مرّة أخرى؟ و هكذا بالنسبة للأيّام الأخرى التي تقع فيها المناسبات و المستحبّات و التي يترتّب عليها آثار شرعيّة كليلة القدر مثلاً.

٤. هل يجوز للصائم استعمال ما يمكن أن يقويّه على إدامة الصيام، مثل استعمال المقوّيات أثناء النهار، سواء كانت من الموادّ الغذائيّة، أو الأدوية المقوّية عن طريق تزريقها بالبدن؟

٥. هل يجوز السعي في الطابق العلوي من المسعى؟ أو الرمي من الطابق الثّاني من محلّ الجمرات المستحدثة في أيّامنا هذه؟ و كذلك الطواف في الطوابق العالية من المسجد الحرام إذا قلنا بعدم وجوب كون الطواف في سبع و عشرين ذراعاً، كما هو الأقوى؟

مسائل أخرى

الشوارع المفتوحة

يقع البحث في أنّ الدولة هل يمكنها استملاك الدور و المساجد لاستحداث شوارع ينتفع بها الناس، و تسهل المرور، و ترفع التزاحم في الطرق.

و هل يمكن للدولة إجبار الناس على البيع؟ و هل هذا من الموارد التي يجوز فيها الإجبار على البيع؟... و كيف يتمّ الضمان؟ و هل تجري أحكام المسجد على الطريق الذي يحدث في محلّه شارع مثل مرور الجنب و المكث فيه و عدم جواز تنجيسه؟

غنائم الحرب

أ. ما حال غنائم الحرب في هذه الأيّام مع أنّ الجيش موظّف مِن قِبل الدولة لمثل ذلك، والتي تتحمّل جميع المصارف، بخلاف الحروب السابقة التي كانت المصارف فيها غالباً على الأشخاص؟ هذا مع العلم بأنّ كثيراً من الغنائم كالدبّابات و الأسلحة الثقيلة و شبهها ممّا لا ينتفع به الأشخاص عادة، فهل يجب بيعها و إعطاء ثمنها للمجاهدين، أو أنّ الأدلّة منصرفة عن مثلها؟

الذباحة بالمكائن الحديثة

ب. هل يجوز الذبح بالمكائن الحديثة؟ و كيف يكون حال الاستقبال و التسمية حينئذ؟ فهل يلزم المباشرة في الذبح أو يكفي التسبيب؟ و هل تكفي في التسمية المقارنة العرفيّة؟

النتيجة

يمكن تلخيص النتائج التي توصّلنا إليها في كتابنا هذا (منهج الفقه الإسلامي في المسائل المستحدثة) بالنقاط التالية:

١. أنّ المسائل المستحدثة و التي يقصد بها ـ الموضوعات الجديدة التي تتطلّب أحكاماً شرعيّة، سواء لم تكن هذه الموضوعات موجودة في السابق، أو كانت سابقاً لكنّ تغيّرت فيها بعض القيود ـ لا نعني بها المسائل المعاصرة؛ إذ لا نريد التعرّف على منهج استنباط حكم المسائل التي نعايشها في زماننا، وإن كانت ذات أهمّيّة بالغة لنا؛ لكونها محلّ الابتلاء، في حال أنّ مستحدثات الأزمنة السابقة قد وجدت طريقها إلى الحلّ، و لم تعدّ مستحدثات بالنسبة لنا، و إنّما المنهج الذي حاولنا اكتشافه هو منهج عامّ لايختصّ بحوادث ونوازل زمان معيّن، فإنّ لكلّ زمان مسائله الجديدة التي تتطلّب حلّاً وإجابةً طبقاً لضوابط الشريعة، وعلى هذا، فإنّ مسائل مثل عقد التأمين والاستنساخ البشري ومسائل البنوك والتلقيح الصناعي والترقيع ووصل الأعضاء ونحو ذلك من المواضيع التي ظهرت جديداً، ليست هي المقصودة فحسب في عنوان الكتاب.

٢. أنّ المسائل المستحدثة على صنفين:

الصنف الأوّل: المسائل التي تكون موضوعاتها مستحدثة بشكل كامل، مثل المستحدثات المتعلّقة بالبنوك، و المسائل التي استجدّت في علم الطبّ، كالتلقيح الصناعي، و الترقيع، و وصل الأعضاء وغيرها.

و الصنف الثاني: ما كانت موضوعاتها موجودة في السابق و حصل تغيير في قيود ذلك الموضوع، و حكم هذه المواضيع محسوم بين الفقهاء قبل حصول التغيير المذكور، و من أمثلة ذلك مسألة بيع الدم.

فقد ذهب الفقهاء إلى عدم جواز ذلك؛ معلّلين بالنجاسة، و عدم الانتفاع، لكنّ ما حصل من تغيير في موضوع الحكم بسبب تجدّد نفع مقصود للعقلاء في الدم، جعل الفقهاء يفكّرون في الموضوع بشكل آخر؛ ملتفتين إلى انتفاء ملاك الحكم بالحرمة الذي ابتنى عليه الحكم السابق بعد حدوث منافع هامّة و حيويّة للإنسان في الدم بحيث تؤدّي أحياناً إلى انقاذ حياة الإنسان من موت محقّق.

٣. أنّ منهج الاستنباط و الذي نعني به: الخطوات التي يلزم على الفقيه انتهاجها، و الطريقة التي يلزم اتّباعها للتوصّل إلى الحكم الشرعي، هذه الخطوات و الطريقة لا تختلف كثيراً في جوهرها عن الخطّة المتّبعة في سائر المسائل، فالمنهج بصورة عامّة هو الاستناد إلى الأصول و الكلّيّات و القواعد الشرعيّة لتطبيقها على مواردها الجزئيّة و الفروعات و هو ما أشار إليه الإمام الصادق عليه السلام في قوله: «إنّما علينا أن نلقي إليكم الأصول و عليكم التفريع»[١]، فوظيفة الفقيه تتضمّن اكتشاف القاعدة الكلّيّة لتطبيقها على مواردها الجزئيّة، و استخراج الحكم الشرعي من خلال ذلك.

٤. أنّ التعامل مع المستجدّات و النوازل يختلف طبقاً للمبنى الاجتهادي و المدرسة الفكريّة و العقائديّة، ففي حين تلجأ جماعة من المسلمين إلى مثل القياس و الاستحسان و المصالح المرسلة، فإنّ آخرين مثل: ابن حزم يستبعد القياس في حين يستبعد الشافعي الاستحسان بينما يستبعد مذهب أهل البيت عليهم السلام جميع ذلك؛ لعدم ثبوت حجّيّتها عندهم. و بناء على مذهب أهل البيت عليهم السلام فإنّ المنهج المتّبع في فقه النوازل لابدّ أن يستند على ما ثبت حجّيّته شرعاً، بل لابدّ أن يكون منتزعاً من الأدلّة الشرعيّة، و المصادر المسلّم حجّيّتها، مثل أن يستند إلى الثابت في الكتاب و السنّة و

١. محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، الفصول المهمّة، ج ١، ص ٥٥٤.

الإجماع، و لايصحّ الاستناد إلى الظنون التي لم يقم على حجّيّتها دليل معتبر.

٥. أشارت الأخبار الواردة عن أهل البيت﵈ و كلمات الفقهاء إلى كيفيّة التعامل مع المستجدّات، فقد أوردنا في الفصل الأوّل من الكتاب ما دلّ من الروايات على عدم جواز الاستناد إلى القياس و نظائره في مورد النوازل، و أنّ حكم النوازل موجود منصوص عليه في كتاب الله عزّ و جلّ... و قد بيّنّا في محلّه أنّ بيان الأحكام له صورتان:

الأولى: النصّ و التصريح بحكم الواقعة،

و الثانية: بيان الحكم في ضمن عامّ و قاعدة كلّيّة تنطبق عليها، و الغالب في حكم المستحدثات هو الثاني؛ لأنّ المفروض أنّ موضوعاتها جديدة، كما ذكرنا كلاماً للمحقّق الكركي يتعرّض فيه لفقه المستحدثات، و كيفيّة التعامل معها يتضمّن النصّ المذكور تصنيف الحوادث إلى ما تمّ بحثه من قبل المتقدّمين من الفقهاء تحت كلّي، فيرجع البحث فيه إلى البحث في ذلك الكلّي، و إمكان تطبيق ذلك الكلّي على الواقعة الجديدة، و أمّا لو لم يكن كذلك و كان وقوعه خاصّاً بالزمان الحاضر، فعلى الفقيه أن يتصرّف معه بمراجعة القواعد و الأصول، و إدخاله تحت أحدها، و من ثمّ يعرف حكمه.

٦. العمومات و القواعد التي يستند إليها الفقيه في استنباط حكم المستحدثات أقسام متعدّدة ذكرنا منها: الأصول العمليّة ومقاصد الشريعة، وعلل الأحكام و ملاكاتها، و العناوين الثانويّة، و القواعد الفقهيّة.

و جميع العمومات المذكورة مستفادة من الشارع، سواء كانت مصرّح بها أو منتزعة.

٧. للزمان و المكان تأثير كبير في فقه المستحدثات بسبب ما تحدثه من تغييرات في موضوع الحكم الشرعي و ما يستدعيه ذلك من تغيّر في الحكم الشرعي. و يظهر تأثير الزمان في مجالين هما: التأثير على فهم الفقيه و نظرته إلى الواقع، و التأثير الآخر هو ما ذكرناه من تأثيره في الحكم عن طريق تأثيره في تبدّل الموضوع.

و قد ذكرنا أنّ التغيير في الموضوع يحصل بسبب أحد أمور: منها: التغيّر في الملاك، و منها: التغيّر في العرف، و منها: التغيّر بسبب طروّ العنوان الثانوي، و منها: التزاحم.

٨. للتجديد في الفقه تأثير بالغ في فقه المسائل المستحدثة إلّا أنّه ليس داخلاً ضمن المنهج، بل هو يشكّل الأرضيّة و المناخ المناسب للاستنباط، و العامل المساعد لتسهيل مهمّة الفقيه في استنباط الحكم الشرعي، و ذكرنا من تلك الأمور تأثير الاجتهاد الجماعي و التخصّص في الفقه، كما بيّنّا أهمّيّة التبويب الفقهي في فقه المستحدثات، و إنّما قدّمنا بحث التجديد في الفقه و لم ندخله في صميم المنهج للعلّة المذكورة.

مصادر الكتاب

١. *القرآن الكريم*

٢. *نهج البلاغة*، خطب الإمام علي عليه السلام، التحقيق: الإمام الشيخ محمّد عبده، الناشر والمطبعة: دار المعرفة، بيروت

٣. الأندلسي، محمّد بن علي بن حزم (ت٤٥٦ هـ)، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: أحمد شاكر، الناشر: زكريا علي يوسف، المطبعة: مطبعة العاصمة

٤. الأحسائي، ابن أبي جمهور، محمّد بن عليّ بن إبراهيم (ت ٨٨٠ هـ) *الأقطاب الفقهيّة*، تحقيق: الشيخ محمّد الحسون، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الخيام، قم، الطبعة: الأولى (١٤١٠ هـ).

٥. الأحسائي، ابن أبي جمهور (ت ٨٨٠ هـ) *عوالئ اللآلئ العزيزة في الأحاديث الدينيّة*، التحقيق: السيّد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، المطبعة: سيّد الشهداء ـ قم، الطبعة: الأولى (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

٦. ابن القيم، شمس الدين، عبدالله، محمّد بن أبي بكر (ت ٧٥١ هـ)، *إعلام الموقعين عن ربّ العالمين*، تحقيق محمّد، محي الدين، عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧ م).

٧. الآمدي، عليّ بن محمّد (ت ٦٣١ هـ)، *الإحكام في أصول الأحكام*، الناشر: المكتب الإسلامي، دمشق، المطبعة: مؤسّسة النور، تعليق عبد الرزاق العفيفي، الطبعة الثانية (١٤٠٢هـ).

٨. الأفندي، محمّد، علاء الدين (ت ١٢٥٢ هـ)، ***تكملة حاشية ردّ المحتار ابن عابدين***،الناشر و المطبعة: دار الفكر، الطبعة: (١٤١٥ هـ).

٩. بهجت، محمّد تقي، ***توضيح المسائل***، الناشر انتشارات شفق، قم، الطبعة الثانية.

١٠.الأنصاري، مرتضى (ت ١٢٨١هـ)، ***التقيّة***، تحقيق: فارس الحسون، الناشر: مؤسّسة قائم آل محمّد، قم، الطبعة الأولى (١٤١٢ هـ)، المطبعة مهر، قم.

١١. الأنصاري، مرتضى (ت ١٢٨١هـ)، ***رسائل فقهيّة***، تحقيق: لجنة التحقيق، المطبعة: الباقري، قم، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ).

١٢. الأنصاري، مرتضى (ت ١٢٨١هـ)، ***كتاب الطهارة***، التحقيق: لجنة التحقيق، الطبعة: الجزء الأول الأولى (١٤١٥هـ)، الجزء الثاني (١٤١٨هـ)، الناشر: مؤسّسة الهادي، قم.

١٣. الأنصاري، مرتضى (ت ١٢٨١ هـ)، ***كتاب الطهارة***، نسخة خطية، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٤. الأنصاري، مرتضى (ت ١٢٨١ هـ)، ***فرائد الأصول***، التحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، مطبعة الباقري، الطبعة: الأولى (١٤١٩ هـ).

١٥. الأنصاري، زكريا بن محمّد (ت ٩٢٦هـ)، ***فتح الوهاب***، تحقيق: دار الكتب العلميّة، بيروت، المطبعة: دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة ا لأولى (١٤١٨هـ).

١٦. الانصاري، مرتضى (ت ١٢٩١ هـ)، ***كتاب المكاسب***، تحقيق، لجنة التحقيق، مطبعة الباقري، قم، الطبعة الأولى (١٤١٥ هـ).

١٧. الأبطحي، السيّد محمّد علي، ***رسالة في ثبوت الهلال***، المقرّر محمّد علي الابطحي، الناشر المقرّر، مطبعة الهادي، قم.

١٨. ابن قدامة، عبد الله (ت ٦٢٠ هـ)، ***المغني***، تحقيق، جماعة من العلماء، الناشر و المطبعة: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

١٩. ابن فهد الحلّي، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمّد (ت ٨٤١ هـ)، ***المهذّب البارع في المختصر النافع***، تحقيق، الشيخ مجتبى العراقي، الناشر و المطبعة: جماعة المدرّسين (١٤٠٧هـ)

٢٠. إمام، د. محمّد، كمال الدين، مقدّمة لدراسة الفقه الإسلامي، ***مدخل منهجي***، الناشر، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، الطبعة، (١٤١٦ هـ، ١٩٩٦ م).

٢١. الأشقر، أسامة عمر سليمان، ***مستجدّات فقهيّة***، الناشر، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى (١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م).

٢٢. الأصفهاني، محمّد تقي (ت ١٢٤٨ هـ)، ***هداية المسترشدين***، الناشر، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة، الحجريّة.

٢٣. الآملي، محمّد تقي، ***كتاب المكاسب والبيع*** (تقرير بحث النائيني)، التحقيق والنشر، مؤسّسة النشر الإسلامي.

٢٤. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم(ت ٧١١ هـ)، ***لسان العرب***، المطبعة: دار إحياء التراث العربي، الناشر، نشرأدب الحوزة، قم، الطبعة، الأولى (١٤٠٥ هـ).

٢٥. ابن حنبل، أحمد بن محمّد (ت ٢٤١ هـ)، ***مسند أحمد***، الناشر و المطبعة: دار صادر، بيروت.

٢٦. ابن عابدين، محمّد أمين(ت ١٢٣٢هـ)، ***حاشية ردّ المختار***، الناشر و المطبعة: دار الفكر، (١٤١٥هـ).

٢٧. بحر العلوم، محمّد (ت ١٢٨٩هـ)، ***بلغة الفقيه***، شرح و تحقيق، محمّد تقي آل بحر العلوم، الناشر، مكتبة الصادق عليه السلام، طهران، الطبعة، الرابعة، (١٤٠٣هـ، ١٩٨٤م).

٢٨. ***بحوث في الفقه***، الكتاب الأوّل، (مجلّة)، الناشر، دفتر تبليغات إسلامي، قم ١٣٧٢هـ.ش).

٢٩. البحراني، يوسف (ت ١١٨٦هـ)، ***الحدائق الناظرة***، التحقيق، محمّد تقي الإيرواني، الناشر، جماعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى (١٤٠٩ هـ).

٣٠. البحراني، الشيخ حسين بن محمّد آل عصفور (ت ١٢١٦ هـ)، ***عيون الحقائق الناظرة في تتمّة الحدائق الناضرة***، الناشر و المطبعة: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم، الطبعة، الأولى (١٤١٠هـ).

٣١. البيهقي، أحمد بن الحسين بن عليّ (ت ٢٧٥ هـ)، ***السنن الكبرى***، الناشر والمطبعة: دارالفكر، بيروت.

٣٢. البخاري، محمّد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ)، ***صحيح البخاري***، الناشر و المطبعة: دار الفكر، بيروت، الطبعة، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بأسطنبول (١٤٠١ هـ).

٣٣. البرقي، أحمد بن محمّد بن خالد (ت ٢٧٤ هـ)، ***المحاسن***، تحقيق، جلال الدين الحسيني، الناشر، دار الكتب الإسلاميّة.

٣٤. البهبهاني، علي(ت ١٣٨٠ هـ)، ***الفوائد العلّية***، الناشر، مكتبة دار العلم، أهواز، المطبعة: العلميّة قم، الطبعة، الثانية (١٤٠٥ هـ).

٣٥. البجنوردي، محمّد حسن (ت ١٣٩٥ هـ)، ***القواعد الفقهيّة***، التحقيق، مهدي المهريزي و محمّد حسين الدرايتي، المطبعة و الناشر، انتشارات الهادي، قم، الطبعة، الأولى (١٤١٩ هـ).

٣٦. الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ)، ***الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية***، تحقيق، أحمد عبد الغفور عطّار، الناشر و المطبعة: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة، الرابعة (١٤٠٧هـ).

٣٧. الحنفي، ابن نجيم المصري (ت ٩٧٠هـ)، ***البحر الرائق في شرح كنز الدقائق***، التحقيق، الشيخ زكريا عميرات، الناشر، محمّد عليّ بيضون، الطبعة، الأولى (١٤١٨هـ)، المطبعة: دارالكتب العلميّة، بيروت.

٣٨. الحرّاني، ابن شعبة (القرن الرابع الهجري)، ***تحف العقول عن آل الرسول***، التحقيق، على أكبر الغفاري، الناشر، مؤسّسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين، الطبعة، الثانية ١٣٦٣ (هـ.ش، ١٤٠٤هـق).

٣٩. الحلّي (العلّامة)، الحسن بن يوسف بن عليّ (ت ٧٢٦ هـ)، ***تذكرة الفقهاء***، تحقيق و نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، المطبعة: ستارة، الطبعة، الأولى (١٤٢٠ هـ).

٤٠. الحلّي، أحمد بن فهد (ت ٨٤١هـ)، ***عدّة الداعي ونجاح الساعي***، تحقيق أحمد الموحدي، الناشر، مكتبة الوجداني، قم، المطبعة: حكمت، قم.

٤١. الحلّي (العلّامة)، الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦ هـ)، ***نهاية الأحكام في معرفة الأحكام***، التحقيق، السيّد مهدي الرجائي، الناشر و المطبعة: مؤسّسة إسماعيليان، قم، الطبعة، الثانية (١٤١٠ هـ).

٤٢. الحلّي (العلّامة)، الحسن بن يوسف، ***مختلف الشيعة*** (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق لجنة التحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي، الناشر والمطبعة: مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤١٢ هـ).

٤٣. الحلّي، محمّد بن إدريس (ت ٥٩٨ هـ)، *السرائر*، التحقيق، لجنة التحقيق، المطبعة: مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة، الثانية (١٤١١ هـ).

٤٤. الحلّي، جعفر بن الحسن(ت ٦٧٦هـ)، *المختصر النافع*، تحقيق، الشيخ القمي، الناشر، مؤسّسة البعثة، طهران، (١٤١٠هـ)، طبعة،دار التقريب، القاهرة.

٤٥. الحلّي (المحقّق)، أبو القاسم، نجم الدين، جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦ هـ)، *معارج الأصول*، الناشر، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، المطبعة: سيّد الشهداء عليه السلام.

٤٦. الحلّي (العلّامة)، الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦ هـ)، *قواعد الأحكام*، تحقيق و النشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة، الطبعة الأولى (١٤١٣ هـ).

٤٧. الحويزي، عبد عليّ جمعة(ت ١١١٢هـ)، *تفسير نور الثقلين*، تحقيق، هاشم الرسولي المحلاتي، الناشر و المطبعة: مؤسّسة إسماعيليان، قم.

٤٨. *الحياة الطيّبة*، الكتاب الأوّل (الاجتهاد و أشكاليات التطوير و المعاصرة)، الناشر، معهد الرسول الأعظم العالي للشريعة و الدراسات، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣ م).

٤٩. *الحياة الطيّبة*، الكتاب الثاني (الاجتهاد و أشكاليات التطوير و المعاصرة)، الناشر، معهد الرسول الأعظم العالي للشريعة و الدراسات، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣ م).

٥٠. الحكيم، محسن (ت ١٣٩٠ هـ)، *مستمسك العروة الوثقى*، الناشر، مكتبة السيّد المرعشي (١٤٠٤هـ).

٥١. الحكيم، محمّد تقي، *الأصول العامّة للفقه المقارن*، الناشر و المطبعة، مؤسّسة آل البيت، الطبعة الثانية (١٩٧٩ م، ١٣٩٠ش).

٥٢. الحكيم، محسن، (ت ١٣٩١هـ)، *حقايق الأصول*، الناشر، مكتبة البصيرتي، المطبعة: الغدير، الطبعة الخامسة (١٤٠٨ هـ).

٥٣. حازم، علي، *مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعة*، الناشر و المطبعة: دار العزبة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٣ هـ، ١٩٩٣م).

٥٤. الحطاب الرعيني، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن عبد الرحمن المغربي (ت ٩٥٤ هـ)، *مواهب الجليل*، التحقيق، الشيخ زكريا عميرات، المطبعة: دار الكتب العلميّة، بيروت،

الطبعة الاولى (١٣١٦ هـ).

٥٥. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن(ت ١١٠٤ هـ)، ***الفصول المهمة في أصول الأئمّة***، تحقيق محمّد بن محمّد حسين القائيني، الناشر، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، الطبعة الاولى، (١٤١٨ هـ)، المطبعة: نكين، قم.

٥٦. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن(ت ١١٠٤ هـ)، ***وسائل الشيعة***، التحقيق، عبدالرحيم الربّاني، الناشر، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٥٧. الحائري، كاظم، ***القضاء في الفقه الإسلامى***، الناشر. مجمع الفكر الإسلامي، قم، المطبعة الباقري، قم، الطبعة الأولي (١٤١٥ هـ).

٥٨. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن(ت ١١٠٤ هـ)، ***وسائل الشيعة***، الطبعة الثانية (١٤١٤ هـ)، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، قم المشرّفة، المطبعة: مهر، قم.

٥٩. الخامنئي، السيّد عليّ، ***أجوبة الاستفتاءات***، الناشر، دار النبأ، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ، ١٩٩٥م).

٦٠. الخميني، روح الله (ت ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩م)، ***الاجتهاد و التقليد***، مؤسّسة العروج، تحقيق و نشر مؤسّسة و نشر آثار الإمام الخميني.

٦١. الخميني، روح الله (ت ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩م)، ***تحرير الوسيلة***، الناشر، دار الكتب العلميّة، إسماعيليان، قم.

٦٢. الخميني، روح الله (ت ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩م)، ***كتاب الطهارة***، المطبعة: مهر، تصحيح، هاشم الرسولي المحلّاتى.

٦٣. الخميني، السيّد مصطفى (ت ١٣٩٧ هـ)، ***الطهارة الكبير***، التحقيق، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى (١٤١٨ هـ)، الناشر، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سره، قم المقدسة، المطبعة: مؤسّسة العروج.

٦٤. الخميني، روح الله (ت ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م)، ***المكاسب المحرّمة***. الناشر والمطبعة: مؤسّسة إسماعيليان، قم، الطبعة، الثالثة (١٤١٠هـ).

٦٥. الخميني، روح الله (ت ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م)، ***كتاب الطهارة***، الناشر، مؤسّسة إسماعيليان، قم (١٤١٠ هـ).

٦٦. الخميني، روح الله (ت ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩ م)، *كتاب البيع*، الناشر و المطبعة: مؤسّسة إسماعيليان قم، الطبعة، الرابعة (١٤١٠ هـ).

٦٧. الخوئي، أبو القاسم (ت ١٣١٣ هـ)، *أجود التقريرات*، تقريرات بحث النائيني، الناشر، مؤسّسة المطبوعات الدينيّة، قم، الطبعة الثانية (١٤١٠ هـ)، المطبعة: أهل البيت عليهم السلام.

٦٨. الخوئي، أبو القاسم (ت ١٣١٣هـ)، *البيان في تفسير القرآن*، دار الزهراء، بيروت، الطبعة، الرابعة (١٣٩٥ هـ.).

٦٩. الخوئي، أبو القاسم(ت ١٤١٣هـ)، *مصباح الفقاهة*، (تقريرات السيّد الخوئي بقلم محمّد عليّ التوحيدي)، الناشر، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الأولى، المطبعة: العلميّة، قم.

٧٠. الخوئي، أبو القاسم (ت ١٤١٣ هـ)، *كتاب الحجّ*، الناشر، لطفى ١٤٠٧هـ)، المطبعة: العلميّة، قم.

٧١. الخوئي، أبو القاسم (ت ١٤١٣ هـ)، *كتاب الإجارة*، الأوّل، الناشر، لطفي، المطبعة: العلميّة، قم الطبعة، (١٣٦٥ ش).

٧٢. الخوئي، أبو القاسم (ت ١٤١٣ هـ)، *كتاب الاجتهاد و التقليد*، الناشر، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة (١٤١٠هـ)، المطبعة: صدر، قم.

٧٣. الخوئي، أبو القاسم (ت ١٤١٣ هـ)، *كتاب الطهارة*، الناشر، لطفى و دار الهادي، قم، الطبعة الثانية (١٤١٤ هـ)، المطبعة: العلميّة، قم.

٧٤. الخوئي، أبو القاسم (ت ١٤١٣ هـ)، *كتاب الصلاة*، الناشر، لطفي، الطبعة الأولى (١٣٦٨ ش)، المطبعة: العلميّة، قم.

٧٥. الخوانساري، *جامع المدارك* (ت ١٤٠٥ هـ)، تحقيق عليّ أكبر الغفاري، الناشر، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الثانية (١٤٠٥ هـ)، المطبعة: إسماعيليان، قم.

٧٦. الخوانساري، موسى (ت ١٣٦٣هـ)، *منية الطالب في شرح المكاسب*، تقرير بحث النائيني (ت ١٣٥٣ هـ.ش) تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤١٨ هـ).

٧٧. الخوانساري، محمّد حسين (ت ١٠٩٩هـ)، *مشارق الشموس*، الناشر، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام

٧٨. الخياط، عبد العزيز، *نظرية العرف*، الناشر، مكتبة الأقصى، عمان (١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م).

٧٩. خلاف، عبد الوهّاب، *علم أصول الفقه*، الناشر، مكتبة الدعوة الإسلاميّة، شباب الأزهر، الطبعة الثامنة.

٨٠. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (ت ١٠٦١ هـ)، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، تحقيق محمّد شرف الدين و رفعت بيلكه الكليسي، الناشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨١. الخراساني، محمّد كاظم (ت ١٣٢٨ هـ)، *كفاية الأصول*، تحقيق و نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٨٢. الدمياطي، البكري (ت ١٣١٩ هـ)، *إعانة الطالبين*، الناشر، دار الفكر، بيروت، الطبعة، (١٤١٨ هـ).

٨٣. الدمشقي، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤ هـ)، *البداية والنهاية*، تحقيق عليّ الشيري، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ)، المطبعة و الناشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨٤. الدسوقي، شمس الدين، محمّد بن عرفة (ت ١٢٣٠هـ)، *حاشية الدسوقي*، الناشر والمطبعة، دار إحياء الكتب العربية.

٨٥. الدارمي، عبد الله بن بهرام (ت ٢٥٥ هـ)، *سنن الدارمي*، الناشر، مطبعة الاعتدال، دمشق.

٨٦. الدارقطني، عليّ بن عمر (ت ٣٨٥ هـ)، *تحقيق*، مجدي بن منصور، الناشر، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ، ١٩٩٦ م).

٨٧. الذهبي، أبو عبد الله، محمّد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، *ميزان الاعتدال*، تحقيق محمّد علي البجاوي، الناشر، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى (١٣٨٢ هـ).

٨٨. رضي الدين بن طاووس، عليّ بن موسى بن جعفر (ت ٦٦٤ هـ)، *إقبال الاعمال*، المحقّق جواد القيومي الأصفهاني، الناشر و المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤١٦ هـ).

٨٩. *رسالة التقريب*، العدد ٣٤، ٣٥، خريف (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢ م)، تصدر عن المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، إيران، رئيس التحرير، محمّد مهدي التسخيري، المشرف العامّ، محمّد على التسخيري.

٩٠. الروحاني، محمّد صادق، *المسائل المستحدثة*، الناشر، مؤسّسة دار الكتاب، قم، المطبعة فروردين، الطبعة الرابعة (١٤١٤ هـ).

٩١. الروحاني، محمّد، *المرتقى إلى الفقه الأرقى*، الناشر، دار الجلي، قم، المطبعة: ستارة، الطبعة الأولى (١٤٢٠ هـ).

٩٢. الروحاني، محمّد صادق، *فقه الصادق* ﷺ، الناشر، مؤسّسة دار الكتاب، قم، المطبعة: العلميّة، الطبعة الثالثة (١٤١٢ هـ).

٩٣. الريسوني، أحمد، *الفكر المقاصدي قواعده و فوائده*، الناشر، دار الهادي، الطبعة الأولى (١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م).

٩٤. الراغب، الحسين بن محمّد، (ت ٥٠٢ هـ)، *المفردات في غريب القرآن*، الناشر، دفتر نشر الكتاب، الطبعة الأولى (١٤٠٤ هـ).

٩٥. الرافعي، عبد الكريم بن محمّد (ت ٦٢٣ هـ)، *فتح العزيز*، المطبعة: دار الفكر.

٩٦. الرازي، فخر الدين، محمّد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، *المحصول في أصول الفقه*، تحقيق طه جابر العلواني، المطبعة و الناشر، مؤسّسة الرسالة، بيروت.

٩٧. الزحيلي، وهبة، *أصول الفقه الإسلامي*، الناشر، دار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى (١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م).

٩٨. الزرقا، مصطفى، *المدخل الفقهي*، الناشر، دارالعلم، دمشق، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ، ١٩٩٨ م).

٩٩. الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ)، *الفائق في غريب الحديث*، الطبعة الأولى (١٤١٧ هـ)، المطبعة و الناشر، دارالكتب العلميّة، بيروت.

١٠٠. الزبيدي، محمّد مرتضى (ت ١٢٠٥هـ)، *تاج العروس*، الناشر، مكتبة الحياة، بيروت.

١٠١. السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١ هـ)، *الدر المنثور*، الناشر، دار المعرفة، الطبعة الأولى (١٣٦٥ ش)، المطبعة: الفتح، جدّة.

١٠٢. السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥ هـ)، *سنن أبي داود*، التحقيق، سعيد محمّد اللحام، الناشر و المطبعة: دارالفكر، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م).

١٠٣. السيستاني، السيّد عليّ، *منهاج الصالحين*، الناشر، دار الصفوة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ).

١٠٤. السبزواري، محمّد باقر (ت ١٠٩٠ هـ)، ***كفاية الأحكام***، الناشر، مدرسة صدر مهدوى، أصفهان، المطبعة: مهر، قم، الطبعة، حجرية.

١٠٥. السقاف، حسن بن عليّ، ***فتح المعين***، التحقيق، حسن بن عليّ السقاف، الناشر و المطبعة، مكتبة الإمام النووي، الأردن، الطبعة الأولى (١٤١٠ هـ، ١٩٩٠م).

١٠٦. السرخسي، شمس الدين (ت ٤٨٣هـ)، ***المبسوط***، تحقيق، مجموعة من المحققين، الناشر، دار المعرفة، بيروت (١٤٠٦هـ).

١٠٧. الساهر، شوقي عبده، ***المدخل إلى دراسة الفقه الإسلامي***، الناشر، المكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، الطبعة الأولى (١٣١٠هـ، ١٩٨٩ م).

١٠٨. الشيرازي، ناصر المكارم، ***أنوار الفقاهة***، كتاب التجارة، الناشر، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ).

١٠٩. الشيرازي، ناصر المكارم، ***بحوث فقهية هامّة***، الناشر، مدرسة الامام أمير المؤمنين، قم، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ).

١١٠. الشيرازي، عبد الكريم البي آزار، ***رسالة نوين***، الناشر، دفتر نشر فرهنك إسلامي، الطبعة الرابعة شتاء (١٣٦٧ هش).

١١١. الشرواني و العبادي، عبد الحميد و ابن قاسم (ت ١١١٨ هـ)، ***حواشي الشرواني***، المطبعة: دار إحياء التراث العربى، بيروت .

١١٢. شوربا، د. زينب، ***نحو فهم معاصر للاجتهاد*** (مجموعة من الباحثين)، منشورات دار الهادي، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م).

١١٣. شلبي، محمّد مصطفى، ***المدخل في التعرّف على الفقه الإسلامي***، دار النهضة العربية، بيروت (١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م).

١١٤. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠ هـ)، ***الموافقات في أصول الشريعة***، تحقيق، عبد الله دراز، الناشر، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١١٥. الشربيني، محمّد (ت ٩٧٧هـ)، ***مغني المحتاج***، المطبعة: دار إحياء التراث العربي، الطبعة، (١٣٧٧ هـ، ١٩٥٨م).

١١٦. الصدر، محمّد باقر (ت ١٤٠٠ هـ)، *اقتصادنا*، الناشر والمطبعة: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة عشر.

١١٧. الصدر، محمّد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، *دروس في علم الأصول*، الطبعة، الثانية (١٤٠٦ هـ)، الناشر، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، بيروت.

١١٨. الصدر، محمّد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، *معالم الأصول*، الناشر،مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية (١٣٩٥ هـ، ١٩٧٥م).

١١٩. الصدر، محمّد باقر (ت ١٤٠٠ هـ)، *الفتاوى الواضحة*، الناشر و المطبعة: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة السادسة (١٣٩٩ هـ).

١٢٠. الصدر، محمّد باقر (ت ١٤٠٠ هـ)، *بحوث في شرح العروة الوثقى*، الطبعة الأولى (١٣٩١هـ)، المطبعة: الآداب، النجف.

١٢١. الصفار، محمّد بن الحسن بن فروخ (ت ٢٩٠هـ)، *بصائر الدرجات الكبرى*، تحقيق، ميرزا محسن كوجه باغى، الناشر، مؤسّسة الأعلمي، طهران، المطبعة: الأحمدي، طهران، الطبعة، (١٣٦٢هـ.ش، ١٤٠٤هق).

١٢٢. الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسن بن بابويه (ت ٣٨١ هـ)، *الخصال*، التحقيق، عليّ أكبر الغفاري، الناشر، جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة.

١٢٣. الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسين (ت ٣٨١ هـ)، *معاني الأخبار*، تحقيق، عليّ أكبر الغفاري، الناشر و المطبعة: انتشارات إسلامي، الطبعة، (١٣٦١ هـ.ش).

١٢٤. الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسن بن بابويه (ت ٣٨١ هـ)، *من لا يحضره الفقيه*، التحقيق، عليّ أكبر الغفاري، الناشر، جماعة المدرّسين، قم، الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ).

١٢٥. الصدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه (ت ٣٨١هـ)، *المقنع*، تحقيق، لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الهادي عليه السلام، الناشر، مؤسّسة الإمام الهادي، قم، المطبعة: اعتماد، الطبعة، ١٤١٥هـ).

١٢٦. الصدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه (ت ٣٨١هـ)، *ثواب الأعمال*، الناشر، الرضي، قم، المطبعة: أمير، الطبعة الثانية (١٣٦٨هـ.ش).

١٢٧. الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسن (ت ٣٨١ هـ)، *علل الشرائع*، الناشر، المكتبة الحيدرية،

المطبعة: الحيدرية في النجف، الطبعة، (١٣٨٦هـ، ١٩٦٦ م).

١٢٨. الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسن (ت ٣٨١ هـ)، ***عيون أخبار الرضا***، التحقيق، الشيخ حسين الأعلمي، الناشر و المطبعة: مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة، الأولى (١٤٠٤ هـ).

١٢٩. الصدوق، محمّد بن عليّ بن الحسين (ت ٣٨١هـ)، ***كمال الدين و تمام النعمة***، تحقيق، عليّ أكبر الغفاري، الناشر، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة، (١٤٠٥ هـ).

١٣٠. ***صحيفة إمام***، تدوين و تنظيم مؤسّسة تنظيم آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى خريف (١٣٧٨ ش).

١٣١. الصافي، لطف الله، ***أمان الأمة من الاختلاف***، الطبعة الأولى (١٣٩٧هـ)، المطبعة: العلميّة، قم.

١٣٢. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزّاق (ت ٢١١ هـ)، ***مصنّف عبد الرزاق***، تحقيق عبد الرحمن الأعظمي، الناشر، المجلس العلمي.

١٣٣. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن، (ت ٤٦٠ هـ)، ***الاستبصار***، التحقيق، السيّد حسن الخرسان، الناشر، دار الكتب الإسلاميّة، المطبعة: خورشيد، قم، الطبعة الرابعة (١٣٦٣ ش).

١٣٤. الطوسي، أبو جعفر، محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، ***المبسوط***، تحقيق محمّد تقي الكشفي، الناشر، المكتبة الرضوية، طهران، المطبعة: الحيدرية، طهران.

١٣٥. الطوسي، أبو جعفر، محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ)، ***تهذيب الأحكام***، الناشر، دار الكتب الإسلاميّة، المطبعة: خورشيد، الطبعة الرابعة (١٣٦٥ ش)، التحقيق، السيّد حسن الخرسان و الشيخ محمّد ال آخوندي.

١٣٦. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ)، ***تفسير التبيان***، تحقيق، أحمد حبيب العاملي، الناشر و المطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ).

١٣٧. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ)، ***الخلاف***، تحقيق، سيد عليّ الخراساني، سيّد جواد الشهرستاني، شيخ محمّد مهدى نجف، الناشر و المطبعة: مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ).

١٣٨. الطوسي، محمّد بن الحسن (ت ٥٦٠ هـ)، ***النهاية***، الناشر، دار الأندلس، بيروت، أوفسيت منشورات القدس، قم.

١٣٩. الطبرسي، أحمد بن عليّ (ت ٥٦٠ ه)، *الإحتجاج*، التحقيق، السيّد محمّد باقر الخرسان، الناشر و المطبعة: دار النعمان، النجف الأشرف (١٣٨٦ه، ١٩٦٦م).

١٤٠. الطبرسي، حسين (ت ١٣٢٠ ه)، *مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل*، التحقيق و النشر، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى (١٤٠٨ ه).

١٤١. الطهراني، أغابزرك (ت ١٣٨٩ه)، *تاريخ حصر الاجتهاد*، تحقيق محمّد عليّ الأنصاري، الناشر، مدرسة الإمام المهدي، إيران، الطبعة، (١٤٠١ه)، المطبعة: الخيام، قم.

١٤٢. الطباطبائي، محمّد حسين (ت ١٤٠٢ه)، *تفسير الميزان*، الناشر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم.

١٤٣. الطباطبائي، عليّ (ت ١٢٣١ ه)، *رياض المسائل*، التحقيق و النشر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى (١٤١٩ ه).

١٤٤. الطبري، أحمد بن عبد الله (ت ٦٩٤ ه)، *ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى*، الناشر، مكتبة القدسي لحسام الدين القدسي، القاهرة، الطبعة، (١٣٥٦ه)، المطبعة: دار الكتب المصريّة و نسخة الخزانة التيموريّة.

١٤٥. الطريحي، فخر الدين (ت ١٠٨٥ه)، *مجمع البحرين*، تحقيق، أحمد الحسيني، الناشر، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، الطبعة الثانية (١٤٠٨ ه).

١٤٦. الطهوري، صادق، *محصّل المطالب في تعليقات المكاسب*، الناشر، كليدر، الطبعة الأولى (١٤٢٠ه)، المطبعة: بهمن.

١٤٧. عود الله، رياض أحمد، *الاستنساخ في ميزان الإسلام*، الناشر، دار أسامة، عمان، الطبعة الأولى (٢٠٠٣ م).

١٤٨. العمري، نادية شريف، *الاجتهاد في الإسلام*، الناشر، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى (١٩٨١ م).

١٤٩. العطية جمال و القرضاوي يوسف، *تجديد الفقه*، الناشر، دار الفكر المعاصر.

١٥٠. العاملي، السيّد محمّد، *نهاية المرام* (ت ١٠٠٩ه)، الناشر والمطبعة: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، تحقيق، مجتبى العراقي و الشيخ علي پناه الإجتهاردي

و حسين اليزدي، الطبعة الأولى (١٤١٣ هـ).

١٥١. العاملي، الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ (ت ٩٦٦ هـ)، ***مسالك الأفهام***، تحقيق ونشر مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، المطبعة: بهمن، قم، الطبعة الأولى (١٤١٣ هـ).

١٥٢. العاملي، الشهيد الثاني، زين الدين (ت ٩٦٦ هـ)، ***روض الجنان***، الناشر، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام (١٤٠٤هـ)، الطبعة، حجريّة.

١٥٣. العاملي، الشهيد الثاني، زين الدين (ت ٩٦٦ هـ)، ***الروضة البهية***، التحقيق، بإشراف السيّد محمّد الكلانتر، الناشر، انتشارات الداوري، قم، الطبعة الأولى (١٤١٠ هـ)، مطبعة أمير، قم.

١٥٤. العاملي، الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي (ت ٧٨٦ هـ)، ***القواعد والفوائد***، التحقيق، الدكتور السيّد عبد الهادي الحكيم، الناشر، مكتبة المفيد، قم.

١٥٥. العاملي، الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي (ت ٧٨٦ هـ)، ***اللمعة الدمشقيّة***، تحقيق، الشيخ عليّ الكوراني، الناشر، دار الفكر، قم، المطبعة: قدس، الطبعة الأولى (١٤١١ هـ).

١٥٦. العسكري، أبو هلال، ***معجم الفروق اللغوية***، تحقيق و نشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، شوال (١٤١٢هـ).

١٥٧. العالم، يوسف، ***المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميّة***، دار الحديث، القاهرة، الدار السودانيّة، الخرطوم.

١٥٨. العجلوني، إسماعيل بن محمّد (ت ١١٦٢ هـ)، ***كشف الخفاء***، الناشر، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية (١٤٠٨ هـ).

١٥٩. العسقلاني، شهاب الدين، أحمد بن عليّ بن حجر (ت ٨٥٢ هـ)، ***فتح الباري***، الناشر والمطبعة: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

١٦٠. ***معهد الرسول الأعظم العالي للشرعيّة و الدراسات الحياة الطيّبة***، الكتاب الأوّل (الاجتهاد و أشكاليات التطوير و المعاصرة)، الناشر، المعهد المذكور، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣ م).

١٦١. ***معهد الرسول الأعظم العالي للشرعيّة و الدراسات الحياة الطيّبة***، الكتاب الثاني (الاجتهاد و أشكاليات التطوير و المعاصرة)، الناشر، المعهد المذكور، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣ م).

١٦٢. الغزالي، أبو حامد، محمّد بن محمّد (ت ٥٠٥ هـ)، ***المستصفى في علم الأصول***،

التحقيق، محمّد عبد السلام عبد الشافي، الناشر و المطبعة: دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة (١٤١٧ هـ).

١٦٣. فخر المحقّقين، ابن العلّامة (ت ٧٧٠هـ)، *إيضاح الفوائد*، تحقيق، الكرماني و الاجتهاردي والبروجردي، الناشر، الحاج محمّد كوشانپور، الطبعة الأولى (١٣٨٩هـ).

١٦٤. الفيض، محسن (ت ١٠٩١هـ)، *التفسير الصافي*، تحقيق، حسين الأعلمي، الناشر، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الثانية (١٤١٦هـ)، المطبعة، مؤسّسة الهادي، قم.

١٦٥. الفضلي، الشيخ عبد الهادي، *دروس في أصول فقه الإماميّة*، تحقيق ونشر، مؤسّسة أم القرى للتحقيق و النشر، الطبعة الأولى (١٤٢٠ هـ).

١٦٦. الفيومي، أحمد بن محمّد بن عليّ (ت ٧٧٠ هـ)، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير* للرافعي، منشورات دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، رمضان (١٤١٤هـ)، المطبعة: ستارة، قم.

١٦٧. الفاضل التوني، عبد الله بن محمّد البشروي (ت ١٠٧١ هـ)، *الوافية في أصول الفقه*، تحقيق، محمّد حسين الرضوي الكشميري، الناشر، مؤسّسة مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ)، المطبعة: مؤسّسة إسماعيليان .

١٦٨. الفاسي، علال، *مقاصد الشريعة و مكارمها*، دار الغرب الإسلامي.

١٦٩. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ)، *كتاب العين*، التحقيق، د. مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، الناشر، مؤسّسة دار الهجرة، الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ)، المطبعة: صدر.

١٧٠. القزويني، محمّد بن يزيد (ت ٢٧٥هـ)، *سنن ابن ماجة*، التحقيق، محمّد فؤاد عبد الباقي، الناشر، دار الفكر، بيروت.

١٧١. القمّي، محمّد مؤمن، *كتاب الصلاة* (تقريرات بحث المحقّق الداماد)، الناشر و المطبعة: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى (١٤٠٥ هـ).

١٧٢. القمّي، الميرزا أبوالقاسم (ت ١٢٣١ هـ)، *قوانين الأصول*، الطبعة، حجرية.

١٧٣. القرضاوي، يوسف، *مدخل لدراسة الشريعة الإسلاميّة*، الناشر، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة (١٤١٨هـ، ١٩٩٧م).

١٧٤. القرشي، باقر شريف، *الفقه الإسلامي*، الناشر، دار الهدى، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ.ق، ١٣٨٢هـ.ش).

١٧٥. *قضايا إسلاميّة معاصرة*، العدد الثامن (١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م)، رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي.

١٧٦. الكلبايكاني، محمّد رضا (ت ١٤١٤ هـ)، *در المنضود*، الناشر، دار القرآن الكريم، قم، المطبعة: شرف، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ).

١٧٧. الكركي، عليّ بن الحسين (ت ٩٤٠ هـ)، *رسائل الكركي*، تحقيق، الشيخ محمّد الحسون، الناشر، الجزء الثالث؛ جماعة المدرّسين قم (١٤١٢هـ)و الجزء الأوّل و الثاني؛ مكتبة السيّد المرعشي (١٤٠٩هـ)، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ) و المطبعة: الخيام.

١٧٨. الكركي، عليّ بن الحسين (ت ٩٤٠ هـ)، *جامع المقاصد*، تحقيق ونشر، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، المطبعة: مهر، الطبعة الأولى (١٤١١هـ).

١٧٩. الكاشاني، محمّد محسن (ت ١٠٩١ هـ)، *المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء*، تحقيق، عليّ أكبر الغفاري، الناشر والمطبعة: دفتر انتشارات إسلامي، الطبعة الثانية.

١٨٠. الكليني، أبو جعفر محمّد بن يعقوب (ت ٣٢٩ هـ)، *الكافي*، التحقيق، عليّ أكبر الغفاري، الناشر، دار الكتب الإسلاميّة آخوندي، المطبعة: حيدري، الطبعة الثانية (١٣٨٩ هـ، ١٣٤٨ ش).

١٨١. الكاظمي، محمّد عليّ (ت ١٣٦٥هـ)، *فوائد الأصول* (تقريرات النائيني ت ١٣٥٥هـ)، الناشر و المطبعة: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة لمدرّسين، قم، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ).

١٨٢. المظفّر، محمّد رضا (ت ١٣٨٣هـ)، *أصول الفقه*، الناشر، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي الحوزة العلميّة قم، الطبعة الرابعة (١٣٧٠هـ.ش).

١٨٣. المشكيني، الميرزا عليّ، *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*، الناشر و المطبعة: دفتر نشر الهادي، قم، الطبعة الخامسة (١٤١٣ هـ).

١٨٤. المغربي، نعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد (ت ٣٦٣ هـ)، *دعائم الإسلام*، الناشر، دار المعارف (١٣٨٣هـ. ١٩٦٣ م)، التحقيق، آصف بن عليّ و أصغر فيضي.

١٨٥. المرتضى، عليّ بن الحسين (ت ٤٣٦ هـ)، *الذريعة إلى أصول الشريعة*، تحقيق، الدكتور أبو القاسم الكرجي، الناشر، جامعة طهران، شتاء (١٣٧٦ ش).

١٨٦. المنتظري، حسين عليّ، ***نهاية الأصول***، تقرير بحث البروجردي (ت ١٣٨٣ هـ)، المطبعة: قم (١٣٧٥هـ).

١٨٧. المصطفوي، محمّد كاظم، ***مائة قاعدة فقهيّة***، الطباعة والنشر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الثالثة (١٤١٧هـ).

١٨٨. مطلوب، عبد المجيد، ***المدخل إلى الفقه الإسلامي***، الناشر، مؤسّسة المختار، القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م).

١٨٩. المطهري، مرتضى، ***مجموعة آثار المطهري (٢٠)***، الناشر، انتشارات صدرا، المطبعة: مؤسّسة نصر، الطبعة الثالثة (١٣٨٤هـ.ش).

١٩٠. المطهّري، مرتضى، ***مجموعة آثار المطهري، (٢١)***، الناشر، انتشارات صدرا، المطبعة: مؤسّسة نصر، الطبعة الثانية (١٣٨٣ هـ.ش).

١٩١. المراغي، السيّد مير عبد الفتّاح الحسيني (ت ١٢٥٠ هـ)، ***العناوين الفقهيّة***، تحقيق ونشر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى (١٤١٧ هـ).

١٩٢. المتّقي الهندي، علاء الدين عليّ بن حسام الدين (ت ٩٧٥ هـ)، ***كنز العمّال***، التحقيق، الشيخ بكري حياني و الشيخ صفوة السقا، الناشر و المطبعة: مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان.

١٩٣. مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ***مجلة فقه أهل البيت*** عليهم السلام، عربي، بإشراف سيّد محمود الهاشمي، رئيس التحرير، خالد الغفوري.

١٩٤. مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ***مجلّة فقه أهل بيت*** عليهم السلام، فارسي بإشراف سيّد محمود الهاشمي، رئيس التحرير، عبد الرضا إيزد پناه.

١٩٥. المكارم الشيرازي، ناصر، ***القواعد الفقهيّة***، الناشر و المطبعة: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الثالثة (١٤١١ هـ).

١٩٦. المجلسي، محمّد باقر (ت ١١١١ هـ)، ***بحار الأنوار***، الناشر و المطبعة: مؤسّسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية (١٣٠٣هـ، ١٩٨٣ م).

١٩٧. النوري، حسين، ***توضيح المسائل***، الناشر، المؤلّف، المطبعة: مطبعة دفتر تبليغات إسلامي، قم، الطبعة الرابعة (١٣٧٣ ش).

١٩٨. النجفي، الشيخ محمّد حسن (ت ١٢٦٦ هـ)، ***جواهر الكلام***، التحقيق، الشيخ رضا الأستادي، الناشر، المكتبة الإسلاميّة، الطبعة السادسة (١٤٠٤هـ)، المطبعة: كيتى.

١٩٩. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣ هـ)، ***خصائص أمير المؤمنين***عليه السلام، التحقيق، محمّد هادي الأميني، الناشر، مكتبة نينوى الحديثة.

٢٠٠. النسائي، أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣ هـ)، ***السنن الكبرى***، تحقيق، دكتور عبد الغفار سليمان البندار و سيّد كسروي حسن، الناشر، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١١هـ).

٢٠١. النووي، يحيي بن شرف (ت ٥٧٦ هـ)، ***روضة الطالبين***، تحقيق، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ عليّ محمّد معوّض، المطبعة: دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٠٢. ***نقد و نظر (مجلّة)***، تصدر عن دفتر تبليغات إسلامي للحوزة العلميّة في قم.

٢٠٣. النيسابوري، مسلم بن الحجّاج (ت ٢٦١ هـ)، ***صحيح مسلم***، الناشر، دار الفكر، بيروت.

٢٠٤. النيسابوري، أبو عبد الله محمّد بن محمّد الحاكم (ت ٤٠٥هـ)، ***المستدرك***، التحقيق، الدكتور يوسف المرعشلي، الناشر، دار المعرفة، بيروت (١٤٠٦هـ).

٢٠٥. النمازي، الشيخ على، ***مستدرك سفينة البحار***، تحقيق، الشيخ حسن بن عليّ النمازي، الناشر، مؤسّسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة (١٤١٩هـ).

٢٠٦. النراقي، أحمد (ت ١٢٤٥ هـ)، ***عوائد الأيام***، الناشر، مكتبة البصيرتي، قم، الطبعة، حجرية (١٤٠٨ هـ)، المطبعة: الغدير، قم.

٢٠٧. الهمداني، رضا (ت١٣٢٢هـ)، ***مصباح الفقيه***، الناشر، مكتبة الصدر، الطبعة، حجرية.

٢٠٨. الهيثمي، نور الدين (ت ٨٠٧ هـ)، ***مجمع الزوائد و منبع الفوائد***، المطبعة و الناشر، دار الكتب العلميّة، بيروت (١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م).

٢٠٩. اليزدي، السيّد محمّد كاظم (ت ١٣٣٧هـ)، ***العروة الوثقى***، تحقيق و نشر و طباعة مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ).

چکیده

فقه اسلامی، حکم همهٔ مسائلی را که یک مسلمان به آن نیاز دارد بیان کرده است، اما امروزه موضوعات نوپیدایی چون جهانی شدن، تروریسم، محیط زیست، تلقیح مصنوعی و مسائل دیگری از این دست، پیدا شده که احکام شرعی خود را می‌طلبند، نحوه تعیین حکم شرعی این‌گونه مسائل مستحدثه براساس منابع و متون دینی چگونه است؟ اصول و قواعد آن کدام است؟ و... .

اثر حاضر با پژوهشی روش‌مند، سؤال‌های فوق را پاسخ گفته و منهج اسلامی را دربارهٔ مسائل مستحدثه، تبیین کرده است.

ناشر

مؤسسه بوستان کتاب
(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)
پرافتخارترین ناشر برگزیدهٔ کشور
نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهدا، ص پ: ۹۱۷
تلفن: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵+ ، فاکس: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴+ ، پخش: ۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶+

منهج الفقه الاسلامی
فی المسائل المستحدثه

محمد موسوی

بوستان کتاب
۱۳۸۸

Abstract

Islamic jurisprudence has provided all Muslims with the rules they need. However, nowadays some new issues such as globalization, terrorism, the environment, artificial insemination have arisen. These issues require their own rules. How these rules can be formulated based on religious sources and texts? What are the principles of it? Etc.

This work has offered the answers to the above mentioned questions and has explained the method of Islamic jurisprudence for newly arisen issues.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.
P.O. Box: 37185-917
Telephone: +98 251 774 2155
Fax: +98 251 774 2154
E-mail: info@bustaneketab.com
Web-site: www.bustaneketab.com